كنوز البوذية

شيخ عيسى نور الدين

ثراث واحد

كنوز البوذية

شيخ عيسى نور الدين

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Images de l'esprit: Shinto, Bouddhisme, Yoga

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Treasures of Buddhism

www.onetradition.org

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-79-2

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: ﴿طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ﴾، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: ﴿الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا﴾.

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًّا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

الجزء الأول

كنوز البوذية

حين نتأمل مشهدًا طبيعيًا ندرك سماته الأساسية مجملة دون أن تُشتتنا التفاصيل التى إن كانت شديدة القرب من ناظرنا أطبقت بدقائقها علينا، كذلك الأمر حين نود تأمل تراث روحى عظيم، يكون علينا الوقوف عند نقطة تُجلى لنا سماته المميزة دون أن تروغ خصائصه الجوهرية عن انتباهنا، ولا يحجب بعضها البعض.

وإذا تأملنا منظومة روحية[1] كالبوذية يمكننا تمييز رسالة عن الزهد عند قاعدتها وأخرى عن الأسرارية فى قمتها، ثم نلمح فى المستوى الأفقى، إذا جاز التعبير رسالة عن السلام وأخرى عن الرحمة.

وتبدو رسالة الزهد كإطار جامع لكل الرسائل الأخرى، وكأنها تمثل جسد البوذية ذاته، فيما يمثل العنصر الأسرارى القلب من هذا الجسد. وقد تجلت هذه الرسالة الأسرارية بأكثر صيغها مباشرة فى الصور التبتية والصينية واليابانية من البوذية والتى اشتُقَّت أساسًا من تعاليم ’دهيانا‘. أما رسالة السلام فإنها تسرى فى

١ ولا نعنى بكلمة ’منظومة‘ هنا المعنى الظاهرى الذى يحصرها فى مجرد الترتيب المنطقى للعناصر، والذى لن يكون إلا تنسيقًا ظاهريًا يقف عند الحدود الدنيوية، بل نقصد كيانًا روحيًا متسقًا تؤلفه جملة من المبادئ الروحية ويرتبها المنظور الميتافيزيقى. وفى حين لم يكن المذهب التراثى منظوميًا ضيقًا قط، إلا أن له نظامًا ككل جسدٍ حيٍّ فى الكون.

جُمّاع تراث البوذية، وكان تبلرها الأهم والأكثر مركزية هو صورة 'بودها' المقدسة، والتى ظهرت فى بوذية الجنوب والشمال وحتى فى التبت والبوذية الصينية-اليابانية. وقد وجدت رسالة الرحمة بدورها تعبيرها العام فى مذهب 'بودهيساتفا'، أما تعبيرها الجوهرى المركزى فتجلى فى مذهب 'آميتابها'[٢]، وهى رسالة 'الإيمان المُخَلِّص'، التى تعطى ما يلزم من حميَّة تتناغم مع زهد البوذية الظاهر وتتوحد معه، إذ إن التناقض البادى بين الزهد والحميَّة هو تناقض ظاهرى، فكل الحقائق الروحية لها جذرٌ واحد.

ويعيش المحدثون حيواتهم بشكل كامل على معطيات الحواس، ومن ثم جهلوا أحوال الإنسان بمجملها وكلية مقاصدها، واستعصى عليهم فهم الغاية من سلوكٍ مثل الزهد فرأوه أمرًا سلبيًّا لا معنى له وخرافة تنبو عن الطبيعة. والزهد فى واقع الأمر لا يطرح تفسيرًا لنفسه وهو ليس غاية فى حد ذاته، فهو مجرد عون مؤقت لنمو وعيٍ يتجاوز أنانا إلى ما لا نهاية. ولن يكون للزهد غاية ولا مقصد ما لم ندرك بكامل كياننا، وليس بعقلنا وحده حقيقة ما نحن عليه، وندرك قبل كل شىء الحقيقة الكلية التى خُلقنا بموجبها ولا نملك أن نروغ منها. وغاية الزهد هو منع الإنسان من أن يظل أسير وهم زائل فيتماهى معه ثم يهلك فيه، وهو يساعد الإنسان على تحرير ذاته من سطوة أحلام تفضى إلى هباء. فالحكيم لا ينِى واعيًا بسياق الحياة

٢ 'آميدا' باليابانية.

الكلى، ولا يخضع لشذرات وعى تشتته ما بين مقبول ومرفوض، وأفراح وأتراح، فهو واعٍ بكل شىء دومًا، فيغدو له الزهد فى نهاية المطاف أمرًا لا وجود له، وينجو من حبائل التجارب المبتسرة ويأبى أن يكون أسيرًا لها، فلا يصبح منها ولا يحترق بها. وقد يعترض البعض بأن الإنسان لا يملك اجتناب المؤثر الحسى أو النفسانى لأنه كائن حُّى، ونرد على ذلك بالقول بأنه فى 'الخيمياء الروحية' هناك دومًا بالضرورة فرصة كافية 'لعزاءات الحواس'، وهو أمر يحدث بطريقين أو لسببين، أولهما أن الحياة بكاملها محكومة بإيقاع، ويتتابع فيها كل شىء فى موجات متعاقبة ومتغيرة تحمل العزاء والتعويض، سواء أكان ذلك فى النفْس أم فى العالم، إذ ليس هناك طريق سلبى صِرف، فالقوس ينقطع حتمًا إذ شُدَّ وتره فوق الحاجة. وثانيهما أن هناك مراتب من الوعى بالحقيقة أو 'الفراغ void'[٣] حين تُدرك، تجلى الحقيقة ساطعة فى عين الموجودات بالرغم عنها. وما يسمى 'عزاءات الحواس consolation of sences' قد تخفى الحقيقة وتضلنا عنها، لكنها بالقدر نفسه قد تزيدها جلاءً وتقربنا منها وذلك بحسب كفاءة 'إدراكنا' الروحى. ولا ينطبق ذلك على جماليات الطبيعة فحسب بل كذلك على الفن المقدس وحتى على الفن التراثى البسيط الذى يعبر عن ذاته بدهيًّا[٤]، بل ويصدق أيضًا فى سياق المتع الحسية،

٣ يقول 'آسانجا': إن 'الفراغ' وعىٌ نقى 'فيجنانا vijnāna'، ومعنى نقاء الوعى أنه فيما وراء ثنوية 'الذات والموضوع'، أى 'الكينونة thusness' أو 'تاتهاتا tathatā'.

٤ إن الفن الدنيوى لا ينفصل تمام الانفصال عن الفن المقدس، فنجد فى أعمال

على الأقل بالمدى الذى لا يُخِلُّ بالتوازن ما بين السماء والشريعة.

وتعجز العقلية السائدة فى زمننا أن تعى مفهوم 'السلام الباطنى المتعالى' تمامًا كما عجزت عن إدراك مفهوم الزهد. وتعود رسالة السلام من الناحية الميتافيزيقية إلى الوجود الصرف Pure Being الذى نحن منه كزبد البحر، فهو الجوهر، ونحن عوارض حادثة[٥]. ويُظهِر لنا تمثال 'بودها' المتعارف عليه 'كينونته That which is'، وما يجب 'أن نكون' نحن عليه، أو حتى ما 'نحن' عليه فى حقيقتنا الخالدة، فبودها الظاهر المنظور هو تعبير عن جوهره الباطن غير المنظور، وهو متسق مع طبيعة الأشياء. وهو فاعل، تحدثنا أياديه، غير أن فعله فى جوهره هو 'الوجود'. وله ظاهر برانى هو جسده ولكنه باطن فى الآن ذاته، وكونه موجود يعنى أنه تجلٍّ لكنه تجلٍّ لفراغ 'شونيامورتى shūnyamūrti'، وتجسيد لما لا يتجسد، إلا أنه فى الآن ذاته الصورة المتعالية أو الإلهية للإنسان[٦]، ولا بد أن ينكشف

'هوكوساى' و'أوتامارو' عنصرًا من التأمل يذكرنا ببوذية زيْن والطاوية، والأمر ذاته نراه فى الأدوات والملابس والبيوت، حيث يتضافر المقدس بالدنيوى، فالأداةُ البدائيةُ كانت على الدوام كشفًا ورمزًا فى آنٍ معًا، ومن ثَمَّ 'أداة روحية'.

٥ مع فارق أساسى هو أن الحادثات فى الكون الأكبر لا تؤثر على الجوهر بأى شكل كان.

٦ ولا يشير المعنى الأسرارى لمصطلحات 'God، Divine، Divinity' إلا إلى ما تعبر عنه مصطلحات 'شونيا' و'نيرفانا'، حتى وإن كانت تشير إلى بودهات وبودهيساتفات. فأن يكون 'بودها' مطلقًا لا يعنى أنه 'لاشىء'. وقد جاء فى الفصل الثالث عشر من 'لانكافاتارا سوترا': "إن البعض يرى 'نيرفانا' حالًا يعجز فيها الإنسان عن استحضار الماضى والحاضر، أى إنها مثل مصباح نفِد زيته، أو نواة ألقيت فى النار، أو نار آخذة فى الخمود، ففى هذه الحالات تنقطع الحركة فى كل الطبقات

الحجاب لتعود النفس إلى طبيعة 'بودها' الخالدة تمامًا كما يعود الضوء المنكسر بفعل بلُّورة إلى وحدته غير المتمايزة حين تختفى البلُّورة التى تقطعه وتفرقه. ففى قلب كل ذرة ترابٍ وجودٌ صرف، ولذا يمكن القول بأن 'بودها' له وجود فيها.

والجمال والسلام كامنان فى عين كل الموجودات، غير أن هذه الموجودات تبدو كأنها 'خارج ذاتها'، ولو استطاعت أن تغدو 'فى عين ذاتها' لتماهت مع بودها، أى لصارت جوهرًا ثابتًا مباركًا، ثباتها من علوها عن كل مناهضة وكل قيد عارض وكل صيرورة، وبركتها من تنعمها بجوهر كل جمال وسرور مُدرك. والرمز الطبيعى لبودها هو زهرة اللوتس، تلك الزهرة التأملية التى تتفتح إلى السماء، وتستقر على ماء ساكن لا تحركه أنفاس الرياح.

والحديث عن السلام يستدعى ذكر الجمال، فالجمال كالشمس التى تعمل بلا تعقيد ودون جدل، فطرقه حُرَّةٌ مباشرةٌ لا تخضع للقياس، تمامًا مثل الحب الذى يرتبط به ارتباطًا وثيقًا، فيصبح نوره شفاءً وطمأنينةً وتوحدًا وخلاصًا. وتبدو صورة 'بودها' كقطرة من رحيق الأبدية وقد سقطت فى عالم الصور، أو كموسيقى سماوية نزلت كالسحر على شجرة وسط الثلوج فاخضرَّت وأزهرت. وهكذا كان 'شاكيامونى'، فيقال إن البودهات يجلبون الخلاص لا بتعاليمهم فحسب بل بجمالهم الفائق، وهو ما ينطبق كذلك على

الدنيا،... لكن هذه ليست 'نيرفانا' فهى ليست مجرد فناء وفراغ".

صورهم المقدسة[٧]. إن صورة الرسول هى صورة الرسالة، ولا فرق بين 'بودها' والبوذية وطبيعة 'بودها' الكلية. وهكذا نجد أن الصورة ترشد إلى الطريق، أو بالأحرى إلى خاتمة هذا الطريق، أو إلى الإطار الإنسانى لهذه الخاتمة، أى أن الصورة بحضورها العميق المدهش تُمثل لنا 'النوم المقدس' الذى هو يقظة باطنة، وهو ما يذكرنا بقول 'شانكارا' "إن سكون اضطراب العقل هو الطمأنينة السامية".

إذًا، هكذا كان 'شاكيامونى'. وهناك رأيان غير مقبولين فى هذا الصدد، أولهما يقول بأن قصة 'شاكيامونى' هى مجرد 'أسطورة شمسية'[٨]، وثانيهما يدَّعِى أن المعرفة ببودها التاريخى لا أهمية لها، والحقيقة أن الأمر فى الحالتين يماثل القول بإمكان وجود نتيجة بلا مسبب. فمن الناحية التاريخية كانت حياة بودها 'شاكيامونى' شديدة القرب منا زمنيًّا، وهى أهم من أن تُعد مجرد أسطورة عابرة، ويمكن اعتبار التشاكلات المشتركة بين 'شاكيامونى' والرمزيات الأقدم تأكيدًا على السمت المقدس المحيط بهذه الشخصية. وحقيقة أن

٧ وإذا لم يبق من تماثيل بودها غير ما وُجِدَ منها فى 'جاندهارا' فذلك لأن التصاويرَ الأولى لشاكيامونى كانت قد صُنِعت من الخشب، ولهذا لم يتسنَّ لها البقاءُ كما بقيت التماثيلُ الحجرية، التى ظهرت فى فترة لاحقة واتخذت طابعًا هلِّينستيًّا. وقد كان الملك 'براسيناجيت' حاكم 'شرافاستى' أو الملك 'أودايانا' حاكم 'كاوشامبى' قد أمر بصنع تمثال لبودها من خشب الصندل وذلك فى حياة المعلم نفسه.

٨ وليست الأسطورة الشمسية أمرًا هيِّنًا، فوظيفتها تختلف عن وظيفة مؤسس دين، والأسطورة هى المضمون المذهبى وليست قوة روحية فاعلة، لكنها 'فيضٌ مُخلِّص'.

الهندوس ذاتهم قد وصفوه بأنه ' أفاتارا فيشنو' برهان آخر على طبيعته المتعالية، والتى بدونها تنتفى كفاءة شريعته ولا يكون اسمه مُخلِّصًا. إن كل تراث ينبثق من اللانهائى كزهرة تتفتح، ويعجز الإنسان على ترتيبها معًا بأكثر مما فعلت الفنون المقدسة التى هى الشاهد والبرهان فى هذه الحالة.

والحديث عن السلام هو حديث عن الجمال أيضًا، وصورة 'تاتهاجاتا' بجوانبها الميتافيزيقية والربانية التى انبثقت منها برهان على أن الجمال فى أصله وجوهره قوامه السكينة والرحمة، والتناغم الشكلى الذى يجتذبنا ينطوى على خير عميق وغنى لا ينفد، ومسرة ونعمة.

وقد جذب جمال 'بودها' متناقضات العالم كافة كالمغناطيس وحوَّلها إلى سكون وضَّاء، فصارت كل صورة تنبثق من ذلك السكون كقطرة من رحيق الأبدية سقطت فى عالم الصور البارد لتتشكل تحت إهاب الصورة الإنسانية، وفى صيغة يمكن أن يدركها الناس.

***

كان أول لقاء لنا بالبوذية والشرق الأقصى مفعمًا بالانفعال ولا يمكن أن ننساه، وكان ذلك إبَّان صبانا أمام تمثال يابانى من

الخشب المذهب لبودها[٩]، وعلى جانبيه صورتان تمثلان 'كوان ين' [١٠]، وفى خضم حضرة الجلال والأسرار خطر لنا قول قيصر "ها قد جئتُ، ورأيت، وانتصرت Veni, vidi, victum sum." ونذكر هنا هذه اللحظة كونها تُلقى ضوءًا على هذا التجسد المذهل لانتصار الروح، أو التركيز الفائق للرسالة فى صورة رسولها، وهو تمثال بودها، وقد مثلت انعكاساتها صور 'البودهيساتفات' والتجسدات الروحية الأخرى مثل 'كوان ين' التى تبدو وكأنها انبجست من زخات سماوية من نور ذهبى وسكون ورحمة.

وتشير أيدى 'بودها' والبودهيساتفات فى سائر صورهم وأشكالهم إلى التأمل والتعاليم[١١]، فتحمل النور والتوهج، ويشدد التراث الجوَّانى على هذه السمة، والتى تبدأ بالنور وتنتهى بالخلاص، الذى يتسم به الجوهر النيرفانى، ويسجل هذه الفكرة عبر رمزيات متنوعة[١٢]، فإذا كانت الشمس نورًا وحرارة،

٩ وتحتوى متاحف الأنثروبولوجيا على أعمال فنية لا يصحُّ أن توجد بمتاحف من هذا النوع، ولكن ماذا نقول عن آلاف القطع الأثرية التى يتداولها ويدنسها تجار العاديات وجامعو التحف وأصحاب المعارض؟ وليس هناك ما يزيد عن ذلك عشوائية وغباءً، إلا النقد الفنى بتصنيفاته السخيفة، والمهاجمة للأيقونات فى كثير من الأحيان.

١٠ ويعنى اسم 'كوان ين' الصينى 'أفالوكيتشفارا' الهندوسى.

١١ وقد تنوعت أوضاع اليدين 'مودرا' تنوعًا هائلًا على منوال الشعائر والرقص والنحت فى الهند.

١٢ ولكن مع الأخذ فى الاعتبار أن هناك فارقًا دقيقًا، ألا وهو التمييز بين 'النور' و'الإشعاع'، والذى يناظر اختلاف 'براتييكا بودها' عن 'ساميا كاسام بودها'، فالأول مستنير 'بذاته' والآخر عليه واجب تنوير الآخرين بتعاليم 'دارما'، وهو ما

فالطبيعة الباطنة للموجودات هى حقيقة ورحمة، واللتان لا يخلو منهما أى وجود ولا يمكن أن يحيا بدونهما أى موجود، وبمعنى آخر، هما يشكلان 'بودها' نفسه، وحكمته، وسلامه، ورحمته، وجماله المُخلِّص. فهو الباب المفضى إلى الجوهر المبارك فى كل شىء كان، وفى الآن نفسه هو هذا الجوهر المبارك ذاته.

✡✡✡

والرحمة فى نهاية الأمر هى نعمة نيرفانية، وقعت فى عالم 'اللاشيئية الموجودة existent nothingness' بفعل الانحراف، ويعتمد تَنزُّل الرحمة المخلِّصة على إيماننا، ويعتمد إيماننا بدوره على شقائنا أو بالأحرى درجة وعينا به، وقد امتاح إيماننا من مصدرين، أحدهما 'سفلى' هو عجزنا عن خلاص أنفسنا من الشقاء، والآخر 'علوى' هو مشيئة 'أميدا بودها'، أو 'بودها' فى مظهر 'أميدا'. ولا بد أن ندرك عجزنا عن خلاص أنفسنا، ونوقن فى الآن ذاته بأن الرحمة الربانية ليست فقط قادرة على خلاصنا بل ترغب فى ذلك

يجعل المرء يتذكر الدور المناظر لمَن تحرر فى حياته 'جيفان موكتا' و'أفاتارا'، وهما بالمصطلح الإسلامى 'الولِىّ' و'الرسول'. ولا ينبغى أيضًا الخلط بين 'سامياكسام بودها' و'بودهيساتفا'، حيث إن الأخير لم يبلغ بعد مرتبة نيرفانا، وحركته الكونية 'حلزونية' وليست 'رأسية'. و'بودهيساتفا' فى جانبه الإنسانى هو 'كارما يوجى'، المكرِّس نفسه أصلًا للإحسان تجاه كل الموجودات، أما فى جانبه السماوى هو 'ملاك' أو 'حال ملائكى'، ومن هنا تنبع وظيفته 'كملاك حارس'.

بقدر إيماننا. وينبع الإيمان من متاهة الشقاء ويستق بقاءه من لانهائية الرحمة.

والبوذية فى عمومها، وفى جانبيها العقلى والأسرارى، تقوم على 'قوة النفس power of self'[١٣]، ومع ذلك تظل 'قوة الغير power of the other'[١٤] إمكانية قائمة فى مرتبتها، ولا يمكن للبوذية كرسالة كلية أن تغفل عنها، وهكذا كان طريق 'قوة الغير' مثل المجرة الصغيرة فى بنية 'دارما' الروحية. وسيكون من العبث هنا، بل ومن المحال، اللجوء إلى فرضية الاقتباس من أديان أخرى، فالحقيقة واحدة والإنسانُ هو الإنسان أينما كان، ولا يمكن لإمكانات الإنسان الروحية الأصولية إلا أن تتجلى بصيغة أو بأخرى ضمن إطار يستمد رحابته من رحابة الوحى العظيم[١٥]. وحتى لو كان فى البوذية بعض عناصر تبدو مسيحية[١٦]، ففى المسيحية أيضًا بعض عناصر تبدو بوذية، كما أن فى الهندوسية مَسحة من المسيحية، ولا يمكن أن تكون

١٣ وتعنى فى اليابانية 'جيريكى jiriki'، وهذا المنظور شائع فى بوذية 'ثيرافادا Theravāda' وفى بوذية زين.

١٤ 'تاريكى'.

١٥ ونعنى بمصطلح 'الوحى' معناه العام الأشمل، وليس الخاص بالدين، إذ إن 'بودهى Bodhi'، ولو لم تكن هبة سماوية مُدركة موضوعيًا، إلا أنها كاشفة عن أمر ذى طابع عقلى مُلهم يفوق الإنسان، وليس النمط العقلانى للتعبير عن الحقيقة المطلقة، التى تبدو 'فراغًا' قياسًا إلى عالم الجواهر والأشكال.

١٦ ويتجلى ذلك بوضوح على الأخصّ فى العرفان gnosis والسكينة التأملية، إذ يرتكز تحيز نمطى لنوع بعينه من البحث العلمى، على أنه ليس فى الوجود صدف، فكل متنٍ يُشبه آخر لا بد أن يكون قد تأثر به، مهما بدا هذا التفسير غير معقول. وهذا نهج ميكانيكى يتعارض مع طبيعة الأمور.

الأمور غير ذلك. فكل الجوانب الجوهرية للحقيقة والطريق قائمة فى المناخ البوذى، بخصائصها التى يمليها التراث، ولا يجوز الاستغناء عن أى منها وإلا عرَّضنا كلية الرسالة للخطر. وتقول لنا المتون المقدسة إن 'بودها' يستخدم كل السبل لخلاص المخلوقات، وأنه يتكلم مع كل موجود بلغته التى سيفهمها إذا أحسن السماع فحسب[١٧].

ولقد ذكرنا أن 'بودها' هو السلام والرحمة والأسرار. والأسرار هى جوهر الحق، والذى لا سبيل إلى وصفه باللسان، ولا التعبير عنه بسبل الفكر الجدلى، بل بما يظهر فجأة من لوامع الاستنارة من خلال الرمز الذى قد يكون كلمة ذات دلالة، أو صوتًا مقدسًا أو صورة، تومئ إلى شىء لا يكاد يُدرَك. وهو ما يفسر سمة الإلغاز والاختزال فى 'كوانات زين' التى هى رمزيات لفظية صيغت لتخترق أنطولوجيًا قشرة جهلنا الصلبة، وهو أيضًا ما يفسر مَسحة الغموض والشفافية التى تلف تصاوير المناظر الطبيعية فى الطاوية وبوذية الزن، وقد تلاقت روحا الزن والطاوية فى فنون لا نظير لها، وتلاقت فيها أيضًا العبقرية الإثنية الصينية واليابانية. وتبدو العبقرية اليابانية والصينية فى هذا المستوى من التأمل البصرى

١٧ وقد أكدنا من قبل أن الصور المقدسة تُشكل لغة رمزية، ولا بد من إضافة أن غيابها فى بوذية زين أمر آخر. وفى الحقيقة دائمًا جانب يسمح بإفناء كل الصور، فلا يبقى سوى المطلق و'الفراغ' أو الغيب مصونًا من كل عَرَضية. وفى هذا السياق، تمتلك بوذية زين صيَغًا بالغة التناقض، لا يفقه أعداء الأيقونية المعاصرون رموزها، بل يكرهونها، إذ أخطئوا خطأً كبيرًا بتفسيرهم الحرفى للحقيقة، لأنها ليست موجهة إليهم.

أو الرؤية التأملية[١٨] كشيء واحد[١٩]، إذ ليس هناك شعب آخر يساميها فى القدرة على تصوير أسرار الأشياء والموجودات.

وإذا كان عنصر 'الرحمة' قد ازدهر فى رياضتى 'جودو' و'شينشو'[٢٠] وفى نسختها الصينية، وكذلك فى مدرسة 'نيشيرين'[٢١]، بصورة ما، فإن العنصر 'الأسرارى' ظل حاضرًا دومًا فى بوذية زين، كما حضر بالقدر ذاته فى مدارس 'كيجون' و'تينداى' و'شينجون' إضافة إلى الأنماط الأولية أو ما يكافئها فى البلاد، ناهيك عن أن ذخائر العلوم الجَوَّانية كانت فى 'ماهايانا' التبت. وترتكز مدرسة 'كيجون' على التجانس الأنطولوجى والروحى فى الدنيا وفى إهاب الحضور الكلى لنور بودها، والذى يناظر 'بودهى'

١٨ وتلك الرؤية التى تتجلى فى بهاء الخط الصينى تشهد على ثرائه وجماله، وقلما تجد نظيرًا له فى غير الشرق الأقصى، باستثناء الفن الإسلامى الذى حاز فنًّا خطيًّا مكافئًا بفضل ثراء الحروف العربية وقابليتها للتشكيل، بل وبدافع من سر التوحيد، الذى حصر النزعة التصويرية فتجلَّت بكليتها فى فنون الكتابة وحدها.

١٩ بيد أن تمايزهما يتجلى فى مراتب أخرى. فقياسًا على فخامة الفن الصينى وألوانه الغنية البهيجة، يتميز الفن اليابانى بضرب من الرصانة والزهد والاختزال العبقرى، وكذلك بإعطاء الطبيعة حضورًا أكثر رسوخًا. وتظل هذه الفوارق فى حقيقة أمرها نسبية فى معظم الأحيان.

٢٠ لم تكن رسالة 'شيرنان' مؤسس رياضة 'شينشو' مجرد استمرار لنهج معلمه 'هونين' مؤسس رياضة 'جودو' فحسب، بل كانت كذلك سعيًا للوصل ما بين الأميدية الشعائرية والميتافيزيقا الخالصة، مفضية بذلك إلى مقام 'السر'، أو 'البوذية المطلقة'. فالتعالى على التناقض البادى بين قوة النفس 'تاريكى' وقوة الغير 'جيريكى' هو حقيقة قوة الغير عند 'شيرنان'.

٢١ وتقوم هذه المدرسة شأنها شأن المدرستين الأخريين على الإقرار بالضعف الروحى عند بنى الإنسان فى عصر الانحطاط الأخير.

فى المذهب الهندوسى، على الأقل فى سياق الحديث عن البطون، وتدفع مدرسة 'تينداى' "بأن كل شىء يمكن أن يصير بودها"، وهى صياغة فيدانتية لقول "إن كل شىء 'آتما' أو 'نيرفانا'"، أو بتعبير آخر إن 'العالم' ليس عدمًا، ومن ثم فهو 'بودها' أو 'طبيعة بودها'. أما مدرسة 'شينجون' فهى نسيج مُحكم من التراكيب الميتافيزيقية و'مانترا-يوجا'، مما يجعلها قريبة من نمط 'اللامية' التبتية.

ولا ينبغى لما تقدم من اعتبارات أن يترك انطباعًا بأننا نقلل من شأن بوذية 'ثيرافادا'، فهى صيغة تراثية لا بد أن توجد، علينا أن نشعر بالامتنان لوجودها سواء كان منفردًا أو بين مؤسسات ما يفوق الطبيعة[٢٢].

✲✲✲

إن 'بودها' بكماله وصورته المتعارف عليها يُمثل عند كثيرين نموذجًا غير اجتماعى asocial أو مثالًا واقعيًا للزهد، وكثيرون يرون الزاهد ناكصًا عن 'مسئولياته' الاجتماعية، مكرِّسًا نفسه لنموذج أنانى للإنسان. ونقول هنا بأنه من السخف محاولة تعريف الإنسان وفقًا

٢٢ وسيقول لنا كثير من البوذيين المعاصرين "إن روعة البوذية فى أنها 'طبيعية' و'إنسانية'"، لكن ذلك ينمُّ عن سوء فهم الاصطلاحات، لأن 'طبيعية البوذية naturalism' هى فى حقيقتها تفوق الطبيعة supernatural ، كما أن إنسانية 'تاتهاجاتا Tathāgata' 'فوق إنسانية'.

لقيمته الاجتماعية، فالإنسان ليس نَحلة ولا نَملة، ولو ألقاه القدر على جزيرة قاحلة لما كفَّ عن التصرف كإنسان. كما أن 'المسئوليات الاجتماعية'[٢٣] مسألة نسبية، في حين أن غايات الإنسان تتطابق مع المطلق، وهذه الغايات هي ما يجسدها الناسك والمتأمل و'بودها'. وكل سلوك أو نزوع إنساني هو من الناحية الميتافيزيقة أناني إلا ما حاول الإنسان به التعالي على أناه ego[٢٤]، وأنانية الأنواع التي تظهر جلية في عالم الحيوان، لا تزيد تعاليًا عن أنانية الحيوان الواحد، رغم أن لها أولوية من الناحية البيولوجية والأخلاقية. وعلينا ألا ننسى أيضًا أن الأنا ego كعامل طبيعي له وجه إيجابي كأي ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فوصية "أحب جارك كما تحب نفسك" تعني أنه من المسموح بل ومن الحتمي أحيانًا أن يحب المرء نفسه، وسيكون نفاقًا بالغًا أن ينكر أنصار 'الضرورة الاجتماعية' وجود 'حب النفس' هذا. وهذه المواقف المعقدة جميعها، والتي قد تفضي إلى العبث بسهولة، لا يمكن تجاوزها إلا في 'نيرفانا' إذ ليس هناك 'نفسي' لأحبها 'كغيري'، وقد صاغ 'شري رامانا ماهاريشي' هذا المعنى قائلًا: "هل يُفترض بالحالم حين يستيقظ أن يوقظ كل من رأى في منامه؟".

٢٣ وللمرء أن يلحظ المراوغة الكامنة في هذه الكلمة، فالإنسان 'النافع' في حقيقة الأمر لن يزعجه وجوده في الدنيا، ولو كان التنسك 'فرارًا'، فإن مواضعات المجتمع الأخلاقية هي كذلك فرار، والفيصل كله في معرفة ممَّ يكون الفرار.

٢٤ إن التعالي على النفس تعالٍ على الإنسان، ومع ذلك يمكن القول بأن هذا التعالي 'إنساني' بقدر ما ينطوي على كمال الإنسان وغايته العليا.

وحينما يصدر التقريع 'بالأنانية' ممن لا يؤمنون بالمطلق المتعالى[25] ولا باليوم الآخر يصبح الجدال لحوار بين أصم وأبكم، ولكن حين يُصاغ هذا التقريع ذاته بوعظ 'المؤمنين' يتحتم حينئذ التذكير بأن 'الخير' الذى يستطيع المرء أن يفعله للمجتمع يقبع فى مستوى كونى يُولِّد 'الشر'، ولا يمكن إلا أن يولِّده، والأمر نفسه ينطبق على الفرد وعلى المجتمع. والتناقض القائم ما بين الشقاء، بطبيعته، والخلاص لا يربو على التناقض بين اللذة أو الثروة والجحيم، وذلك إذا قبلنا ببدهية أن المؤمنين يتغافلون عنه بكل السبل. والشقاء ليس مجرد مصير تعيس يمكن أن يمحوه 'التقدم' بعد آلاف السنين من العجز عن ذلك، فنحن قد نستطيع التعالى على 'سامسارا' لكن لا نستطيع محوها من الوجود. وخلاص النفوس أجدر من خلاص الأجساد رغم أهميته، إلا أنهما يمكن أن يتآلفا، شريطة أن يظل خلاص النفس هو المهمة العليا والغاية الأولى. ولكى تقدر على خلاص 'غيرك' لا بد أن تكون قادرًا على 'خلاص نفسك' أولًا[26]، وليس هناك من سبيل لحمل 'الخير الأسمى' قبل محو التمايز بين 'النفس' و'الغير'. وأخيرًا، لا يمكن للمرء إنقاذ نفس كما ينقذ إنسانًا من الغرق[27]،

٢٥ وهذا التوصيف ضرورى لأن علماء الرياضة والفيزياء يتحدثون هم أيضًا عن 'مطلق'، وليس ما يتحدثون عنه أيًّا كان إلا عنصرًا عَرَضيًّا بالقياس إلى الحقيقة الكلية.

٢٦ لا نملك هنا الإحاطة بكل الفروق والتحفظات التى يقتضيها المقام.

٢٧ والبودهات وحدهم من يسعهم ذلك، وعلى نحو استثنائى.

فالخلاص يكون لهؤلاء الذين أرادوا إنقاذ أنفسهم[٢٨]، ولذا كان من العبث اتهام الأديان بالفشل في خلاص البشر.

إن الناسك يجسد بشكل واضح العزلة التأملية، ومن هنا كان الانتقاد المتكرر دومًا بأنه يمثل الشخص 'عديم النفع'[٢٩] في أقصى درجاته، والواقع أنه ليس هناك ما هو أكثر نفعًا من البرهان الملموس على قيمة المطلق وزيف كل الموجودات الفانية. والناسك يدرك إحسانًا لا نظير له، بعيدًا عن مسألة خلاصه الشخصي، حين يشير إلى الطريق الذي يوصل إلى القيمة الأهم في هذا العالم، بل القيمة الوحيدة في نهاية المطاف. وقد يعترض البعض بالتساؤل "كيف سيكون المجتمع لو تنسك كل الناس؟"، والجواب هو أولًا، إن هذا التساؤل لا يُعد أساسيًا من حيث الأهمية، لأن المجتمع لا يحمل في ذاته مبررًا ولا يمثل أية قيمة غير مشروطة، وثانيًا، لو اتبع كل الناس سبيل الناسك أو اضطرُّوا إلى ذلك فسيكون قد تحقق خلاص العالم عمليًا، وسيكون هناك حينئذ فسحة لترتيب الثانوي من الأمور تبعًا لضرورته، وثالثًا، إذا أردنا النظر إلى السؤال بصورة أكثر واقعية فعلينا ذكر عدد من النساك الذين انخرطوا في أحداث العالم من حولهم مثل 'شوتوكو تايشي'[٣٠] و'هوجو توكيمون'[٣١] و'شونين

٢٨ وتحمل كلمة 'إنقاذ' معنًى نسبيًا، لكنه كافٍ لتبرير أطروحتنا.

٢٩ أو 'عديم الإنتاجية' إذا استخدمنا مصطلحات أشد همجية وانحطاطًا.

٣٠ وليُّ العهد المقدس الذي قدَّم البوذية إلى اليابان.

٣١ الحاكم الذي قاوم الغزو المغولي، وهو واحد من أعظم شخصيات تاريخ اليابان

شيرنان' و'نيتشيرين' [٣٢]، ولم يخطر ببال هؤلاء توبيخ النسَّاك على الأقل، ولا ينبغى لهم فعل ذلك فى ظل النماذج التى قدمها العديد من النسَّاك المتأملين. ورسالة هؤلاء النساك لا تُعنى بالحَجَرِ والشجر، بل بالتحرر من كل ما هو فانٍ والتعلق بالأبدى، فالناسك مثال للمبدإ لا العرضى، ويجسد تفوق التأمل على الفعل حتى لو كان العرضى يُحيط بالمبدإ[٣٣]، كما يجسد أولوية 'الوجود being' على 'الفعل doing'، وأولوية الحقيقة على الأعمال. والإنسان ينتمى إلى المطلق سواء عبرنا عنه 'بالفراغ شونيا' أو 'الفناء نيرفانا' أو 'الرب God'، ورغم أنه يقف وحيدًا أمام المطلق، لكن يمكن القول من منظور آخر بأن حضرة اللانهائى لا عزلة فيها.

و 'نيرفانا' هى الحقيقة فى 'حالها النقى' الذى تنداح فيه كل الحقائق النسبية والجزئية، أما الأخطاء فلا يمكن إلا أن توجد طالما وُجدت إمكانيتها، ورغم نسبيتها فإنها لا تفرغ[٣٤]، أما من منظور المطلق فلم تكن مطلقة أبدًا ولن تكون، وهى ما هى بما هى، ولكن الصمت الأبدى 'آدى بودها' سيكون له الكلمة الأخيرة.

وزين.

٣٢ أو لنذكر بعض من فى الغرب مثل 'شارلمان'، والقديس 'لويس'، و'جان دارك' و'فينسنت دى بول'، أما 'نيتشيرين' فلم تحول عداوته العنيفة للمدارس البوذية الأخرى دون أن يكون تفسيره 'سادَّهارمابوندرانايكا سوترا'، صحيحًا بصورة تامة، أو أن تكون مدرسته أورثوذكسية فى جوهرها.

٣٣ كما هو الحال فى 'بهاجافاد جيتا'.

٣٤ "وحينما يسمع المنحطُّ عن الطاو يضحك ساخرًا،... وإن لم يضحك المنحط لما كان الطاو". أناشيد الطريق والفضيلة، ترجمات تراث واحد.

أصالة البوذية

إن من يحاول تعريف الظواهر الروحية التى طفرت فى حقبة الرسالات الكبرى يجب أن يحذَر تقييمها وفقًا 'لتصنيفات categories' مُهلكة تنتمى لعصر لاحق، وخصوصًا تلك التى تنتمى لما يُسمى بعالم 'الفكر الحر free-thinking' الذى يتسم بمادية تامة. فالبوذية، التى تُختزل فى أحيان كثيرة إلى فلسفة تجريبية سطحية، لا شأن لها البتة بالأيديولوجيات الإنسانياتية والتى تخلو تمامًا من قيم الاستنارة والخلاص. وإنكار طبيعة 'شاكيامونى' السماوية يناظر القول بأن هناك نتائج بلا سبب، وقل مثل ذلك على كل الأفاتارات وكل الأديان المقدسة. ورغم بعض المظاهر، فإن 'بودها' لم يكن مصلحًا reformer بالمفهوم الحديث للكلمة الذى يحمل معنى 'المهرطق heterodox' أو المبتدع. فالمصلح يسعى إلى أمر واحد وهو إعادة الدين الذى يعتنقه أو يظن أنه يعتنقه إلى 'نقائه الأولانى' ولكنه يفعل ذلك برفض عناصر أساسية، كمثل من أراد استعادة جذور شجرة، فطفق يقطع أغصانها وساقها. والمُصلِح الذى يرى 'النقاء' أمرًا برانيًا تمامًا لا علاقة له بالتعالى، لن يُدرِك أن الغصون تشتمل على الجذور بل وحتى على البذور، ولا أن النُّسغ واحد فى الشجرة بأكملها من أعلى غصن وحتى أدق برعم، وأن لكل كائن حى قوانينه الخاصة

بالنمو التى لا تحددها طبيعته الخاصة فحسب بل كذلك البيئة التى من المفترض أن ينمو بها، وأن الزمن لا يعود للخلف، والفروق الكيفية بين الدورات الزمنية تلزم أى تراث طرح مواءمات جديدة بمفاهيم مختلفة وبصورة أوضح. ولو استحضرنا المشاكلة مع مثال الشجرة، فسنقول إن الفروع أشد تعقيدًا من الساق. وقد كان 'بودها' تجليًا مباشرًا للروح، ولذلك امتلك القوة والحق لأن يضع نفسه 'خارج التراث' الذى وُلِدَ فيه، فلم يعبأ بشأن نقاء الهندوسية ولا بشأن إصلاحها، ونظر إلى الأطر المسبقة، التى تدهورت من الناحية الإنسانية فى عصره، على أنها مجرد رموز للشكليات، ولفِرِّيسية 'الكلمة التى تقتل'[٣٥].

والسؤال الذى ينبغى طرحه بخصوص أى دين أو مذهب هو حول أرثوذكسيته الجوهرية، والذى ليس ضروريًا أن تتفق مع الأرثوذكسية التراثية الكامنة فى أى مذهب تراثى آخر بل مع الحقيقة فحسب. ولذلك فحين نأتى للبوذية، لن نتساءل ما إذا كانت تتفق مع 'الفيدا'، أو ما إذا كانت مفاهيمها 'غير التوحيدية' أو المنكرة لوجود الإله تتفق مع اصطلاحات الأديان الساميّة التوحيدية أو

٣٥ ونقول 'شكلية' و'فِرِّيسية' وليس 'صورة' ولا 'أرثوذكسية' لأن المسألة هنا تتعلق بإساءة استخدام اللغة لا المبادئ ذاتها، رغم أن المنظور البوذى تحديدًا لا حاجة به للتمايز عن الهندوسية. وقد وُجد المصلحون الأرثوذكس مثل 'تسونجكهابا' فى التبت، والقديس 'يوحنا الصليبي'، والقديسة 'تيريزا الأفيلية' فى الغرب، ناهيك عن 'سافونا رولا'، لكن أحوالهم لم تكن تستهدف نقض مبادئ التراث بل تحقيق كماله.

غيرها، ولكن السؤال هو ما إذا كانت البوذية صحيحة فى حد ذاتها أم لا؟ ويعنى الإيجاب أنها تتفق مع روح الفيدا الهندوسية، وأن سمتها 'اللا توحيدى' سيعبر عن الحق أو عن شطرٍ كافٍ منه، بينما يعبر التوحيد عن شطر آخر يُناسب العالم الذى يحكمه. وكثيرًا ما يتجلى ملمح أو منظور روحى بعينه داخل منظومة تراثية تقصيه، فمثلًا نجد 'التوحيد' يظهر داخل البوذية، وعلى الأخص فى 'البوذية الأميدية' رغم 'اللاتوحيد' الذى يسم هذا الدين، وفى الآن ذاته نجد ملمحًا غير توحيدى فى جوانية الأديان التوحيدية وتحديدًا فى مفهوم 'الجوهر اللاشخصى' للألوهية، وتبينُ الأمثلة السابقة أنه ليس فى مسألة الأُطر أمرٌ مقصور على إحداها، وأن جواب السؤال يأتى دائمًا من أحد جوانب الحياة الروحية[٣٦].

وما قلناه للتو يعنى ضمنًا أن البوذية كمنظور مميز ومستقل فى صِيَغه، كانت أمرًا ضروريًا لا بد أن يكون، وذلك لأن نظرتها إلى اللانهائى على أنه ساكن static ، وغير متشخص، ولا يشبه الإنسان

٣٦ إن استخدام 'بودها' لتعبيرات اللاهوت البراهمانى يبرهن على أن المنظور البوذى لا يمت بصلة إلى الإلحاد بمعناه الدقيق. و'المحو' أو 'الفراغ' هو 'الرب' سبحانه فى مقامه 'الذاتى'، والرب هو 'الفراغ' فى بعده 'الموضوعى'. وإذا كان البوذيون، باستثناء أتباع منظور الرحمة، لا يتوجهون إلى 'الفراغ' ولا إلى 'الذات' فذلك لأنهم لا يسألونه ولا يطلبون منه شيئًا بموجب منظورهم المناهض للفردية. ومع ذلك إذا وُجدت 'أبعاد' بعينها قد تختلف الأمور، لأن 'الجانب الموضوعى' للحقيقة متأصل فى طبيعة الكائنات، ولا ينبغى أن يمر دون ملاحظة أو أن يُشار إليه بطريقة أو بأخرى.

non-anthropomorphic هى فى حد ذاتها إمكانية، لا بد أن تتجلى فى الحقبة الدورية التى تناسبها من أحوال الإنسان، فوجود وعاء قابل بعينه يتطلب وجود محتوًى من نوع بعينه. ويلاحظ أحيانًا أن منظور البوذية لا يمكن تمييزه بأى شكل عن المذاهب الهندوسية، وهذا صحيح على نحو ما، فالهندوسية تزخر بكمٍّ غير عادى من المذاهب والطرق، ولكنا نخطئ لو استشففنا من ذلك أن البوذية لم تمثل حقيقة عفوية ومستقلة كما هو شأن الأديان الكبرى، ويمكن القول بأن البوذية هى النسخة العامة من 'الهندوسية' كما كانت المسيحية والإسلام النسخة العامة من 'اليهودية'، كلٌّ بطريقته، ومن ثم انفصلت عن محيطها الإثنى وطُرِحَت للناس من كل حدبٍ وصوب. وقد استخلصت البوذية من الهندوسية نُسغها اليوجى، ليس بطريق الاقتباس بالطبع بل بطريق 'إعادة تجلٍّ remanifestation' ربانىٍّ، ونقلت إلى جوهر هذا التجلى أسلوبًا اتسم بالبساطة من أوجه بعينها، ولكنه فى الآن ذاته كان غضًّا شديد الأصالة، وهذا ما يظهره الفن البوذى على نحو باهر، حيث يمكن تلمس نماذجه الأصليةprotoype فى الفنون التراثية الهندية، وأوضاع التأمل الروحى فى اليوجا، أو أصول الرقص الشعائرى الذى كان حلقة وسيطة بين اليوجا وتماثيل المعابد، ولم يستخلص الفن البوذى من الفن الهندوسى رمزية بعينها بل استخلص جوهره التأملى، وهو ما ظهر فى تماثيل 'بودها' بشكل خاص. وقد تطورت

الفنون التشكيلية الهندية فى نهاية المطاف من الوضعيات التأملية التى يمكن أن يتخذها الجسم البشرى، وقد أصبحت صورة وجه 'بودها' وجسده رمزًا خصبًا، ووسيلة للبركة لا تضاهى فى قوتها ونُبلِها[٣٧]، وتبرِزُ هذه التبلرات الفنية بشكل واضح ما تنطوى عليه البوذية من مطلقية وكلية. وتوحى صورة 'بودها' المقدسة برسالة السكينة، فقانون 'دارما' البوذى ليس صراعًا انفعاليًا مع الشهوة، لكنه يذيب الشهوة بالتأمل. ويرمز اللوتس الذى يحيط ببودها إلى طبيعة الموجودات وحتمية الوجود الساكنة النقية، وكذلك ضلالاتِه وفنائه، لكنه أيضًا المركز الوضاء فى 'مايا'، والذى تنبثق منه 'نيرفانا' متجسدة فى الإنسان.

وتمثل أصالة البوذية من المنظور المذهبى فى نظرتها إلى ما هو إلهى، لا فى علاقته بتجليه الكونى كسبب أنطولوجى وتجسد إنسانى فحسب، بل فى صفته غير الكونية acosmic والمستترة، التى تصبح مرتبة فوق وجودية تظهر فى فراغ 'شونياتا' من منظور عالم الوفرة

٣٧ لقد أضافت عبقرية الجنس الأصفر إلى النماذج الهندوسية الأصلية بعدًا جديدًا، لا من منظور الرمزية بما هى، بل فى طريقة التعبير عنها. فصورة 'بودها' بعد أن طالتها الانحرافات الهلينية فى 'جاندهارا'، والتى لا شك كانت بتدبير ربانى، انتشرت بصورة كبيرة لدى شعوب الجنس الأصفر كما لو كان 'نَفَسًا' ربانيًا أو نعمة نيرفانية حلت فى الرمز، ويُعزى قانون التصوير الهندى التبتى 'تشيترالاكشانا Chitralakshana' أصلها إلى 'بودها' ذاته، كما يتحدث التراث عن تمثال من خشب الصندل صنعه 'براسينجاتى' ملك 'شرافاستى' أو 'أودايانا' ملك 'كواشامبى' إبَّان حياة بودها، وربما كانت التماثيل الإغريقية فى 'جاندهارا' نسخة منه ولكن بنسق يونانى.

الزائفة 'سامسارا'، وعالم العَطَش 'تريشنا'. ويؤكد هذا المنظور على السمة غير المشروطة للخير 'الربانى' أو بالأحرى البركة 'النيرفانية' التى تتجلى فى أفواج من البودهات و'البودهيساتفات' فى دورات المهاجرة والتقمص، وحتى لو كانت تؤدى إلى الجحيم، فالإيمان برحمة 'بودها' اللانهائية، الذى هو نفسه تجلٍّ وهمى 'للفراغ'، يعتبر فى حد ذاته عطيّة وبركة ربانية. والخلاص هروب من 'الدائرة الجهنمية للفعل ورد الفعل'، وتصبح الأخلاقية فى هذه الحالة عَرَضية متشظية، بل وعاجزة من منظور المطلق حيث إنها تتعلق بسلسلة غير محددة من الأفعال ونتائجها الوجودية. ويلائم مذهبا بوذية زين والبوذية الأميدية فهم معنى العلاقات اللطيفة التى قوامها التناقض وعدم التوازن، والتى تصل أو تفصل بين عالم المهاجرة والمحو، أى 'سامسارا' و'نيرفانا'.

***

ولعل السمة 'اللاربوبية non-theism' فى البوذية تجنب الانطباع بوجود ربٍّ أنانى، والواضح أن هذه السمة نسبية ومشروطة، لكن لها أهميتها عند بعض العقليات، كما أن البوذيين يرون أن النزاعات الدينية فى عالم الأديان التوحيدية هى نتاج كلٍّ من العصبية العقائدية، ومفهوم التجسيد anthropomorphic theism أو تشبيه الله بالإنسان،

فليس هناك رب بلا طائفة مناصرة، ولا طائفة بلا صراع مع طائفة أخرى، ولا حاجة للقول بأن هذا الرأى نسبيٌّ يتناول حقيقة جزئية لا يُعوضها إلا قيَم التوحيد الكامنة.

ولو قبلنا مبدأ "مَلَكُوتُ اللهِ فيكُم" فلا لوم على البوذية لو أدركت المبدأ الربانى فى هذا الأمر وحده، فمفاهيم 'الفراغ' و'الفناء' هى الرب، وهى الحقيقة فوق الأنطولوجية والوجود الذى يمكن أن نستشعره فى 'باطننا'، لا فى أفكارنا ولا فى ذواتنا بالطبع، بل فى 'نقطة' بأعماقنا، تصلنا أسراريًّا باللانهائية.

وفكرة 'إلحاد' البوذية أو إنكارها للإله ترجع إلى رفضها تجسيد 'الرب الذى فى باطننا' بصورة عقائدية متعصبة. ورغم ذلك، يمكن تمييز بعض من التجسيد 'العَرَضى' فى رسالة 'بودها آميتابها' عن الرحمة، إلا أن هذا التجسيد يثبِتُ أن البوذية ليست 'إلحادية' بالمعنى الضيق للكلمة[٣٨].

وحقيقة أن البوذية قد نشأت جدليًّا ومنهجيًّا على فكرة الشقاء هو ما أدى إلى ظهور انتقادات من نمط يمكن توقعه فى زمننا، مثل الاتهام 'بالسلبية الصرفة' أو 'النشوز عن الطبيعة' وغيرها من الاتهامات، والتى تُعد خطأ مزدوجًا يجب استنكاره، فأولًا المعاناة أو الشقاء لا معنى له، وثانيًا الشقاء لا يجوز التعالى عليه بل

٣٨ إن رمزية 'أرض الصفاء' أو غيرها من الفراديس ما كان لها أن تكون ممكنة فى البوذية، لولا اتساقها مع الطبيعة الكامنة لنيرفانا، أو بعبارة أخرى: لولا أنها تصف فى نمط متجلٍّ وبرانى حقيقة الذات التى تستعصى على الوصف.

محوه على مستواه، وهو مستوى الرغبة والحياة. ومن يرى الأمور على هذا المنوال ستكون كل الأديان بالنسبة له محاولات 'استسلام' و'هروب'، ولكن من يمكنه تجاهل فجاجة ونفاق هذه الاتهامات؟ فحتى الذين تصدر منهم مُجبَرون على الاستسلام أمام بعض الأمور والهروب من أخرى، إذ يستسلمون لمصير الميلاد والشيخوخة والموت، بل وحتى الوجود نفسه، مثلهم فى ذلك مثل المؤمنين الذين يحتقرونهم، يهربون أمام قوى الطبيعة التى تتهددهم، ولا يطيقون مواجهة المخاطر، والاختلاف الوحيد بين الطائفتين هو أن غير المؤمنين لا يعلمون أن أمورًا بعينها يحكمها القدر، وأخرى تحملُ خطرًا داهمًا يمكن الهرب منه، وهذا ما يفعله المؤمنون. ومن البديهى أن المرء لن يكون لديه الدافع للاستسلام لموقف يعلم أنه يمكن أو يجب أن يتغير، كما أنه لا سبب عنده للهرب من خطر لا يدرك وجوده، ومع ذلك يمكن للمرء أن يخفى الجهل بأخلاقية باردة مستفزة تُضفى على ذاتها البطولة على نحو يناسب السائد فى زماننا. وإذا كانت "الحماسة الشديدة تؤدى إلى الجحيم" كما قال القديس 'بينيدكت' فذلك لأنها قائمة على الكبرياء، ولكن الحق أنه ليس هناك أسوأ من الصلف الذى يرى أن الرسل والحكماء والقديسين جميعًا من بُسَطاء العقول، وأن تلك الحقيقة أدركها 'فلانٌ' أو 'عِلانٌ' اللذان يريان فى نفسيهما البطولة والإخلاص وحدهما !

***

لقد كانت البوذية أحيانًا توصف بأنها 'فلسفة' أو 'دين طبيعى'. والقول بأن البوذية 'طبيعية' له معنى فقط إذ كنا نقصد أنها مرتكزة على سر وجود الموجودات، وذلك على خلاف الأديان السامية من بعض الجوانب على الأقل[٣٩]، أو أنها تستخلص الربانى الكامن فى 'طبيعتنا' كما ينتج الصوّان النار، وهو ما يعنى أن ما نسميه 'طبيعة' ليس مجرد طبيعة فحسب، وأنه ليس خارج السر الإلهى ذاته، 'فكل شىء آتما' فى نهاية الأمر، وهذا ما تعبر عنه بعض المدارس البوذية التى تقضى بأن 'بودها' فى قلب كل ذرة تراب، بينما عبرت مدارس أخرى بأن "أى حجر قد يصير بودها". وهذا الجانب من الطبيعة لا يفسر سِمَة 'المعقولية rational' وليست 'العقلانية rationalist' فى البوذية فحسب[٤٠]، بل يفسر أيضًا تجربة 'جاوتاما' فى شبابه، فتجربته لا تبرهن على أن البوذية لا تخرج عن الطبيعة والعقل، ولا على أن 'شاكيامونى' ليس 'أفاتارا'، بل على أن المنظور البوذى

٣٩ وهذا تحفُّظ لازم لأن البوذية تشير أساسًا إلى 'الغموض العقلى intellectual mystery' للوجود، و'المحو' أو 'الفراغ'، ليس سوى 'الذاتية Selfhood'.

٤٠ ووفقًا لبودها ذاته فإن مذهبه بعيد كل البعد عن المعقولية الفلسفية، فهو "غامض، عسير التحقق، صعب الفهم، يستعصى على قبضة العقل". ومن الإشارات الدالة أيضًا أن 'بودها' أمسك قبضة من أوراق الشجر وقال لحوارييه: "إن هذه الأوراق ليست إلا طرفًا يسيرًا إزاء جملة الغابة، وكذلك المذهب الذى أُعلِّمه ليس إلا نزرًا يسيرًا من معرفتى"، وهو لا يكشف عن معرفته إلا ما ينفع لغاية الخلاص.

يتمركز حول الطبيعة nature-centric' وليس 'طبيعاتيًّا naturalistic' مصطنعًا، أى إن نقطة الانطلاق إلى طريق 'نيرفانا' هى الطبيعة التجريبية للموجودات empirical nature. لقد كان على 'بودها' أن يكشف عن تجربته التى أدت به إلى 'بودهى' أو 'طريق الخروج' من عالم الشقاء، والنظر إلى ذلك كبرهان على النقص هو أمر غير منطقى تمامًا كما هو غير منطقى تطبيق المعيار ذاته على عيسى المسيح عليه السلام، والذى استسلم لتعميد يوحنا المعمدان، وكان يصوم فى البرية حتى وهو 'الرب'.

ويقودنا جانب العقلنة فى جدليات البوذية إلى ملحوظتين، وإن بدتا بعيدتين عن موضوعنا الرئيسى، فأولًا لم تكن الحكمة الشرقية تكمن فقط فى المقولات أو الصياغات المذهبية التى كانت بساطتها تعرضها للازدراء من العقول فلسفية النزعة، ولكنها تكمن أيضًا وبشكل أساسى فى الطريقة التى يُنظر بها إلى هذه الصياغات ويتم بها استيعاب محتواها بكامله، وحتى نفهم قيمة أى من صيغ الحكمة لا بد أن يضع المرء نفسه فى منظور الذين توجهت إليهم ويمتلك ذكاءهم أو ذكاء من نفس النوع[٤١]. والملحوظة الثانية هى أنه ليس

٤١ وقد ذكر الأب 'هنرى دو لوباك' فى كتابه 'آميدا' أنه اكتشف تناقضات فى فكرة 'أوبايا'، التى تعنى 'وسيلة سماوية' لأجل الحقيقة والخلاص، ولكن هذه التناقضات لا تتطابق مع أى احتمال نفسى لدى الذين نسبها إليهم، وإلا لكانت البوذية قد تحطمت منذ بدايتها. ويستند فى مقولته على تناقضات مستبعدة منذ البداية، ليستدل بأن الفراديس والبودهات والبودهيساتفات فى بوذية 'ماهايانا' مجرد أوهام، لكنه يغفل عن النقطة الأساسية، وهى أن الإنسان ووجوده الأرضى أكثر وهمية بكثير. والقول

هناك دليل على صيغة لما يفوق الطبيعة خاصة بالبوذية بحيث يعالَج كما لو كان أمرًا فريدًا فيها أو مقصورًا عليها. وقد يعترض البعض على فكرة أن البوذية 'فائقة للطبيعة' وبالتالى لها أصل إلهى وتطرح سبيل

بأن 'بودها' لم يكن ليوجد لولا الإنسان، لا يعنى أن 'بودها' أقل قيمة من الإنسان العادى، فقد وردت صِيَغ مشابهة فى أفكار 'إيكهارت' و'سيلسيوس' وعمر الخيام، بل يعنى أنه ما لا لم يُستَقبَل فى وعاء معين فلن يكون للمحتوى شكل بعينه، وكأنه ماء بلا كأس، فالمظهر الذى سيشكله الماء يعتمد على شكل الكأس، والشمس موجودة بلا ماء، لكن مظهر انعكاسها يعتمد على سطح الماء سواءٌ أكان هادئًا أم هائجًا. لكن استخدام 'أوبايا' للطعن فى رسالة البوذية ينطوى على تناقض صارخ يكفى بحد ذاته لدحض المقولة المذكورة. فلو كانت هذه الأطروحة صحيحة، ولو كان يجب أخذ صيغ الفراغ واللاتمايز الميتافيزيقى للظواهر حرفيًّا وعدميًّا nihilistically، فكيف يفسر المرء خمسةً وعشرين قرنًا من التراث الروحى للبوذية؟ إن ما يحبط فى هذه التعسفية اليقينية هو عجزها عن رؤية نفسها 'كالسراب' الذى يتخايل كلما تغيرت زاوية البصر. والصيغ البوذية التى طرحها الأب 'لوباك' كبرهان دامغ تشكل عندنا أسبابًا لقبول مذهب الطريق الواسع 'ماهايانا'. وهنا يبلغ الجدال ذروته، حيث يعرِّف المؤلف نفسه فيقول على 'أرض الصفاء' التى يعتبرها الآميديون أملًا فى الخلاص، إنها أسطورة "خالية من الجوهر، وحلم متعدد الأوجه نابع من الحنين الإنسانى"، ثم يستطرد قائلًا: "وهل نظل 'حملة للمسيح' إن كنا عاجزين عن أن نقول لأولئك الذين نسجوا هذا الحلم، شأنهم شأن الكثيرين من ملاحقى الأوهام، إن الشاطئ الذى يجذبهم ليس إلا فخًا، وأنه يحمل لهم خيبة أمل فى النهاية إن لم يكن مجرد تمهيد لما أعده الرب فى محبته؟" ومن ناحيتنا نتمنى أن نعرف كنه تلك المحبة التى حكمت على ملايين النفوس المخلِصة بأنها على إيمان باطل وحماسة عقيمة طوال آلاف السنين، فهى محبة غير فعالة إذا كانت تلك النفوس لا تزال بعد كل هذه القرون منقطعة عن الحقيقة والخلاص، إلا إذا افترضنا، وهو افتراض غير معقول، أن هذه النفوس التى لا تُحصى من 'العارفين بالفطرة' فى آسيا غير جديرة بالخلاص، وبالطبع لا تحتاج استحالة هذه الفرضية إلى برهان أو شرح. ولو كان للإقصاء الدينى حظٌ من الصواب، لوجب علينا أن نستنتج أن 'محبة الرب'، بالنسبة لكل هؤلاء 'العارفين بالفطرة'، هى 'فخ' أضخم من كل 'الأوبايات' التى يهزأ بها الكاتب بسهولة عجيبة.

كاف للخلاص، بأن ذلك مجرد وهم، وأن العقل المُلهَم intellect 'أمر إنسانى'، والمعجزات لا تبرهن على شىء بذاتها، والجواب أن هذا إدعاء ذو حدَّين، حيث يمكن دومًا الدفع منطقيًّا بأن براهين الألوهية تنتج من تجسد هائل لآمال وتطلعات إنسانية، وهو ما يفعله الماديون بلا وخز من ضمير، وفى هذه الحالة نستطيع الرد بأن مفاتيح البرهان وهمية بطبيعتها، لأن العين يمكن أن تُخطئ، وليس هناك شىء يقينى على اطلاقه، ولا يتبقى لنا حينئذ إلا الإشارة إلى اليقينِ فى البركة الربانية، ولكن إذا كان هذا أمر لا يمكن تفنيده فالأمر كذلك لكل منظور دخيل يرغب المرء فى تفنيده.

وثَّمة جانب آخر لهذه المسألة، وهو أن بعض المحدثين المدافعين عن البوذية يفضلون التأكيد على أنها تقوم على 'العقل' فحسب وذلك دفاعًا منهم عن سِمَة 'الطبيعية الخالصة' فى هذا التراث، إلا أن ذلك أحد التشويهات 'التطورية' لحقيقة جوانية، فما يُعرِّضُونه للخطر هنا ليس خيالات هذا العقل، بل التعالى الباطنى للعقل الإنسانى، ومن ثم 'النفس'. ولأن 'بودها' هو 'النفس' فهو بطبيعة الحال 'عقلنا'، أى يستحيل أن يكون هناك عقل مُلهَم بدونه. ولكن فى الآن ذاته 'بودها' يتجلى لذكائنا كمفهوم concept، وإلا لما استطعنا فهمه أو الحديث عنه بأى شكل كان. ويمكن القول بأن 'بودها' يسكُن عقلنا كأى مفهوم آخر، وهنا لا نقصد 'بودها' فى حد ذاته بل مجرد المفهوم المؤقت الذى لا بد منه، ولا يعنى ذلك أن 'بودها' لا

ينطوى على حقيقة ’موضوعية أو ‘فوق ذاتية’ بشكل نسبى منفصلة عنا، بل يعنى ببساطة أننا عاجزون فى رفاهتنا الزائفة عن الفهم المباشر ‘لكينونة’ مقام البودها Buddhahood.

ونود أن نضيف هنا كلمات قلائل عما ذكرناه عن التحيزات ‘التطورية’، فالتطورية قد تكون مبرَّرَة إذا كانت الشجرة يمكن لها أن تطرح ثمارًا غير ثمارها أو خيرًا مما هو فى بذرتها، أو كانت المسألة رهينة الصدفة فتثمر شجرة التينِ تفاحًا لا تينًا. وظاهرة التطور والتحول موجودة فى حدود عوارض بعينها، وإلا ما تحولت البذرة إلى شجرة ولا عَدَّل الزرع هيئته تبعًا لظروف التربة والمناخ، لكنْ عاملا التطور والتحول ثانويان بافتراض مبدإ التوقع الكيفى للنتائج داخل نطاق مسببها. وتكتسب هذه الحقائق أهمية خاصة فى سياق تراث الوحى الدينى، لأن أى خطإ مهما صغُر قد يؤدى إلى خراب النفس والذكاء.

وتوفر لنا هذه الاعتبارات فرصة لإدانة تحيز آخر شائع بين المحدثين والتطوريين، ألا وهو المطالبة ‘بالحرية’ القصوى للحيوان البشرى human animal، أو بتعبير آخر لنموذج إنسانى تغيب فيه كل الضوابط بشكل شبه كامل، أى الإنسان بمعزل عن مضمونه وماهيته وغايته الميتافيزيقية، فالحرية الوحيدة التى تتسق مع طبيعتنا هى تلك التى تفتح لنا أبواب الحرية الأبدية الكامنة فى أعماق كياننا، وليست تلك التى تسلم الضعف الإنسانى إلى قوى التحلل والانحار

الروحى. ونجد فى الهند أن البراهمة هم أكثر الناس استقلالًا وأوفرهم طاعة، بما يعنى اجتماعيًّا أن أشد الناس حرية من الظاهر هم أشدهم التزامًا فى الباطن بغض النظر عن مسألة التحرر بالمعرفة. وهناك أمران مؤكدان، أولهما أن أى مجتمع متكامل لا يمكن أن يكون كل فرد فيه حرًّا بالطريقة ذاتها، وثانيهما أن المجتمع مثل أى منظومة لا يمكن فيه اجتناب المقاربات والأخطاء العَرَضية الناشئة من أحوال هذا المجتمع، أو بمعنى آخر لا بد أن يكون هناك استثناءات إيجابية وأخرى سلبية، ومعجزات وزلات. وليست هناك معايير نقية ولا عدالة صرفة إلا على المستوى الروحى. وحينما تنطفئ الروحانية يكون من العبث السعى إلى إقامة عدالة مثالية، إذ يستحيل إقامتها بأناس يفتقدون العدالة بينهم، ومن العبث أيضًا محاولة إقامة العدالة على حساب المبادئ التى حتى لو طُبِّقت فى الواقع بصورة خاطئة، فإنها تظل التطبيق الوحيد الممكن فى مجتمع إنسانى[٤٢]. ومن المشروع تهيئة مبدإ تراثى لجعله ملائمًا لأحوال مستجدة لا مفر منها، لكن لا ينبغى رفض هذا المبدإ فى جوهره.

٤٢ ونستدعى هنا مثال الثورة الفرنسية التى لم تكن أقل انحطاطًا من الملكية التى حاربتها، بل بالعكس، إذ كان يجب استعادة المعنى الدينى الكامل الذى تجاهلته الطبقة الأرستقراطية منذ عصر النهضة، بدلًا من تحطيم المبادئ الملكية والثيوقراطية. وحتى نحافظ على إيمان الناس بالدين لا بد من إقامة توازن عام مبنى على الإيمان، ويجب أن يثبت المرء إيمانه بنفسه أولًا، فالظلم الذى يحيق بالناس ينبع دومًا من ظلم أسبق بحق الرب.

حتى نفهم البوذية بامتداداتها الشاسعة والمتنوعة لا بد أن نُميِّز فى 'بودها' ذاته بين عنصر المذهب وعنصر الكينونة، فقد قام المذهب على مفهوم الشقاء وطريق الخلاص و'نيرفانا'، بينما تجلت الكينونة فى الهيئة الصورية لبودها أولًا، ثم تبلورت فى صوره المقدسة بعد ذلك، ثم فى مواعظه الأخيرة والتى كانت أساسًا قامت عليه بوذية 'ماهايانا'.

وما أسميناه 'كينونة بودها' يشير إلى الرحمة[٤٣] وإلى المضمون الجوَّانى لرسالته فى الآن ذاته، وظهر هذا المفهوم بوضوح بالغ فى شتى تنوعات البوذية بما فيها بوذية 'ثيرافادا' التى ترفض متون 'ماهايانا'، حتى وإن اقتصر ذلك على صورة 'بودها' التى شاعت فى كل أنحاء الشرق الأقصى.

وقد يرى المرء تناقضًا من الناحية المنطقية بين التعاليم

٤٣ ويرد فى متن 'جيتا جوفيندا' الذى كتبه 'جاياديفا' وهو متن أرثوذوكسى هندوسى، عن 'بودها' فيقول: "إن رحمته بالخلائق لا تراعى الوصايا الفيدية عن أضاحى الدم، إذ رأيت يا 'فيشنو'، يا 'كيشافا'، يا من تجليت فى جسد 'بودها' كيف يُذبَح الحيوان. فأنت 'فيشنو' 'هارى' المنتصر رب الأكوان"، ولو نظرنا إلى رسالة 'بودها' من منظور الرحمة هذه، لتذكرنا قصة إبراهيم عليه السلام وتحريم التضحية بإنسان، إن جاز هذا التعبير. بيد أن أساس الفكرة هنا هو أن البوذية تنطوى على رسالة عدم العنف 'آهيمسا'، وهذا هو الوجه الذى جعل الهندوسية تُنزِل البوذية منزلتها.

الأصولية، التى تُنكِر عبادة شخص ’بودها‘ ذاته باعتبار الشريعة هى العنصر المخلص وحدها، وبين كل العناصر الأخرى التى تبلورت حول شخص ’بودها‘ وجسده واسمه، والتى شكَّلت الميراث الروحى السائد فى بوذية الشمال. وبرغم ذلك نجد أن كلا المنظورين مشروعان من الناحية المنطقية، فيجوز أن تكون الرسالة لها أولوية عن الرسول، ويجوز أيضًا أن يكون الرسول متماهيًا مع الرسالة، فالوعاء الذى استقبل الوحى له قدرة على تقديم الخلاص تمامًا كما الرسالة. ووجود تعارض بين بعدين متكاملين للحقيقة ذاتها هو من طبيعة الأمور. وهنا نتذكر كلمة المسيح عليه السلام التى قال فيها "أَنَا أَمضِى وَسَتَطلُبُونَنِى"، فبدون رحيل المسيح لما كان للقربان ولا لمجىء الروح القدس أى معنى، وما نقصد هو أن ’بودها‘ قد ينكِر كل أنواع التشخيص وهو لا يزال حيًّا على الأرض، ولكن بمجرد أن ’يمضِى‘ لا بد أن يكون أشد حضورًا، ومن ثم يصير الشريعة والشخص معًا، وأيضًا الرسالة والرسول معًا.

ولكى نفهم تعاليم ’بودها‘ لا بد من إدراك أن هذا المنظور يقوم على الحقيقة الملموسة للتجربة الإنسانية بشكل عام، أى على أكثر جوانبها مباشرة وحسية، ويُقصى بشكل مؤقت كل عنصر لا يتصل مباشرة بهذه التجربة، وبودها بوصفه لسان هذا المنظور لم يكن ليُظهِر قدرته على الخلاص بنفس مستوى الشريعة التى هى

بحكم منطق الأمور تمنح الإنسان الخلاص الكامل[٤٤]. وهذه الطبيعة المُخَلِّصة أمر لا مراء فيه، إذ لا بد من وجود سبب كافٍ لتفسير حقيقة أن 'شاكيامونى' وليس أى أحد آخر هو الذى كشف طريق الخلاص من عجلة الميلاد والموت، أو بالحَرَى أوجد منفذًا يقود إلى الخلاص من خلال البوذية التى هى مناط حديثنا هنا، فهو وحده الذى استطاع تحطيم وجوده كما يُحطم الدرع، وهذا التفرد فى الوظيفة أو المعجزة لم يكن جزءًا من مضمون البوذية، ولذا كان لا بد له فى البداية من محو ذاته أمام الشريعة، ثم بعد ذلك يرسخ نفسه كهبة ربانية، وهو ما حدث أولًا بطريق الرهبنة[٤٥]، ثم بمواعظ الحقبة الأخيرة من حياة بودها[٤٦]، التى تختلف عن تلك التى تناولت الشريعة، إذ كشف 'بودها' فيها عن مفهوم ميتافيزيقا الفراغ Void التى اتخذت شكلًا مذهبيًّا عند 'ناجارجونا' بعد ذلك، واتخذت منحًى تجريبيًّا فى مدرسة 'دهيانا' أو زين التى أسسها 'بودهيدارما' العظيم، وقد كانت 'موعظة الوردة' إشارة صامتة لا تنتمى لأى

٤٤ وعلى نحو مماثل ألم يقل المسيح "لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلَّا وَاحِدٌ وَهُوَ الُله"، ألم يُصلِّ كما يُصلِّى الفانون رغم مقامه الروحى؟ ألم يقصر رسالته فى أول أمره على بنى إسرائيل؟ ومن يعرف شيئًا عن المسيحية فلن يجد صعوبة فى فهم واقع أن المسيح قد تَعمَّد وصام. لكن هناك تناقض منطقى يظل قائمًا، ويستطيع البوذى أن يستخلص منه حجة لو أحب، تمامًا كما يمكن للمسيحى على العكس أن يتخذ من 'التناقض البوذى' حجة لينكر سمتها فوق الطبيعى. وكون المسيح، على عكس بودها، أعلن ربوبيته وجعل منها عماد رسالته، يفاقم مصاعب بعينها على الأقل من الناحية البرانية.

٤٥ ويقتضى ذلك وجود سلطة تربية روحية فى الأديرة، وبالتالى 'طبيعة ربانية'.

٤٦ لا ينبغى نسيان أن بعض المتون تنتمى إلى مذهب 'ماهايانا' وكذلك بوذية 'ثيرافادا'.

مذهب مكتوب. وهناك تعبير آخر عن حقيقة 'شخص' 'بودها' ألا وهو التضرع باسم 'بودها آميتابها'، فضلًا عن صورة 'تاتهاجاتا' المقدسة الذى هو تجلٍ للفراغ 'شونياموُرتى' و'تعبير عما لا يُعبر عنه'. وكل هذه العناصر انبثقت من جانب الكينونة الذى أشرنا إليه وميزناه عن المذهب أو الجانب 'البرَّانى' للبوذية.

***

وتنطوى بوذية الطريق الواسع 'ماهايانا' على بُعد غامض يُعرف باسم 'طريق الماس' أو 'فاجريانا'، وحتى نفهم المعنى لا بد أولًا من فهم ما أسميناه 'الشفافية الميتافيزيقية للعالم'، أى لا بد من اتخاذ المنظور الذى عبَّر عنه باسكال بالقول "إن الحقيقة كرة لا نهائية مركزها فى كل أين ومحيطها بلا أين"، وهذا 'المحيط' وهذا 'المركز' قد تمثلا فى مذهب 'طريق الماس' الذى يعود إلى 'بودها ماهافايروشانا'[٤٧]، والذى يُمَثَّل بالمصطلح الفيدانتى 'آتما' و'إيشفارا' و'بودهى'، أى الجوهر فوق الأنطولوجى، والجوهر الأنطولوجى والعقل الكُلِّى Universal Intellect. وهذه 'الشفافية الميتافيزيقية' تُرجِعُ كل نتيجة أو أثر إلى سببه دون استبعاد إمكانية

٤٧ والمدرسة اليابانية التى ورثت هذا التيار هى مدرسة 'شينجون' التى أسسها المبجل 'كوبو دايشى'، وهو أحد عظماء الحضارة اليابانية، وكذلك مدرسة 'تينداى' التى أسسها 'ديجيو دايشى'.

انعكاس هذه العلاقة السببية، والمطلق ليس سببيًا فى حد ذاته بأى حال، لأنه ما من شىء يخرج عنه أصلًا، لكنه سببى أولًا من منظور الكون الذى لا يكون حقيقيًا إلا كنتيجة، وثانيًا بموجب الاختزال الميتافيزيقى للنتيجة إلى سبب، ومن ثم فإن اعتبار الكل 'آتما'، أو الكل 'شونيا'، أو 'فايروشانا'، الذى هو 'الشمس الوهاجة' بحسب التأصيل اللغوى والرمزية السنسكريتية للاسم، لا يجعل هناك شيئًا فى ذاته ووجوده العَرَضِى هو 'الذات Self' أو 'الفراغ Void' أو 'بودها المتوهج كالشمس solar Buddha'.

ويمكن أن نحدد بنية هذه 'الرؤية' الميتافيزيقة بالاستعانة برمزية نسيج العنكبوت بسداه ولُحمته، أو بمركزه الذى يشع منه أنصاف أقطار، أو بدوائره المتراكزة حول مركز واحد، فكلها رموز للكون فى إطار علاقة مزدوجة بين الهوية الجوهرية والتفاصل الوجودى، وتراكب هاتين العلاقتين يمكن أن نرمز له بالشكل اللولبى أو الحلزونى، فمن منظور خيوط الإشعاع يكون 'المبدأ' هو الموجود المتُعيِّن، أما من منظور الدوائر المتراكزة فالوجود المتُعيِّن 'يمثل' هذا المبدأ فحسب، ومن منظور الشكل اللولبى نقول إن الوجود المتُعيِّن يمثل 'الفيض' أو 'التجلِّى'، ومن ثم فهو ليس 'المبدأ' بحد ذاته ولا هو صورة منه. ويجوز القول بشكل عام بأن 'الغرب'، وتمثله الفلسفة الأوروبية وبرانيَّة الأديان الساميَّة، يرتبط أكثر بالعلاقة الثانية للدوائر المتراكزة والتفاصل الوجودى، بينما

'الشرق'، وتمثله هنا جوانية الأديان السامية والميتافيزيقا الآسيوية، يُفضِّل العلاقة الأولى، وهى أنصاف الأقطار وهويَّة الجوهر، ولهذا استخدمنا تعبير 'الشفافية الميتافيزيقية'. وهناك خطأ محتوم فى البرانية[٤٨]، وهو الاعتقاد بأن 'الخلق' منظومة مغلقة شبه مستقلة، أو أنه 'خلقٌ بصورة مطلقة' مثلما الرب 'إلهٌ بصورة مطلقة'. فالرب هو 'ذاته مطلَق' لكن العالم ليس إلا 'عالمًا نسبيًا'، ذلك لأن هناك 'مطلق نسبى' لكن 'النسبى بصورة مطلقة' لن يوجد أبدًا. والحق أن 'الخلق' بما هو مخلوق بكامله، لكن تعبير 'بما هو' لا يوفِّى طبيعته ولا إمكانات وجوده. ولو عدنا إلى رمزية نسيج العنكبوت، نجد أن الشكل الشمسى له يرمز إلى الوجود أو 'الذات'، التى تجتذب الكون لكى 'تلتهم' كائناته، 'فالتأليه deification' هو أن يأخذنا الرب إلى رحابه.

والحقيقة العظمى أو التجربة العظمى التى تمثلها 'فاجرايانا' هى أن كل موجود أو كل طاقة تمثل 'مُدخَلًا' محتملًا إلى الخلاص. وتعنى 'البودهية الكلية Buddhahood universal' أن كل وعىٍ، بما أنه بالضرورة 'بودها'، يمكن أن 'يصير إلى ما ينبغى أن يكون عليه'، ولو عرَّفنا الجوَّانية بأنها طريق مختصر لا يتاح لكل بنية عقلية أو كل عقل مُلهم، فسيكون 'الطريق الماسىُّ' بمنظوره عن 'كلية الوجود ubiquity' أو طريقته شبه الدينية فى ترديد 'مانترا' يمثل ما يمكن أن تكون عليه الطريقة الجوَّانية.

٤٨ أى قول إن البرانية لا مفر لها من اختيار 'حقيقة صغرى' فى مواجهة 'شر أصغر'.

وفى هذا السياق نذكر مقارنة موحية ذكرها لنا أحد البوذيين اليابانيين، وهى أن أصوات أجراس الكنائس المسيحية تعلو بنا وتخرجنا من هذا العالم، أما أصوات أجراس البوذية العميقة فتمنعنا من الحركة، وتغوص بنا فى أعماق أنفسنا إلى المركز فوق الشخصى، وفى ذلك مواجهة بين 'إيقاعين روحيين'، يتسم الأول بتعالى حركى يمثل 'الصيرورة'، والثانى يتسم 'بسكون عميق' هو جوهر 'الوجود'.

مسألة الوهم

تُشكِّلُ فكرة 'وهمية العالم' أو 'لاحقيقية' الدنيا 'مايا Māyā' حاجِزا منيعًا ما بين 'الشخصانية' الغربية وبين الميتافيزيقا الشرقية، إذ يُلام الهندوس دومًا إما لإنكارهم العالم، أو على النقيض لقولهم بتماهى العالم مع الرب، ويُنتَقد البوذيون فى الآن ذاته أيضًا لإنكارهم 'النفس' كما لو كانت 'نيرفانا' ليست مثالًا أوليًا للنفس، وأبرز صورة لها. ويغفل هؤلاء المنتقدون عن الدور الذى يلعبه الجانب التوقيفى أو العرضى للمصطلحات، إذ غالبًا ما يبدأ الجدل حول الأمور قبل أى توافقات إزاءها، فيُقال إن البوذيين ينكرون 'النفس' رغم أنهم يقرون ضمنيًا باستمرارية 'كارما' أو عالم الفعل والسببية الأخلاقية لتلك النواة الحية الواعية التى هى الأنا.

وتحدث عملية التفرُّدية individuation بالسرعة التى تسير بها العجلة الكونية سريعة الدوران، ومثلما نحرك الماء فيضطرب متفرقًا إلى قطرات لا تُحصى، كذلك تتشظى النفس على نحو وهمى لا يؤثر فى جوهرها الثابت، فتصبح شلالًا من الأنفس فى النفس الواحدة. ويحمل تيار الصور حركة وانقسامًا فى الوقت ذاته، وحيثما دار محور عجلة الكون تتشتت الأنفس، وتتنوع أنماط التفردية بأنماط لا حصر

لها، وما الأنا إلا أثر شبه 'مادى' لهذا الدوران الكونى. وحين تتنزل السكينة تدرك الأنا حينئذ الذات الصمدية التى لا تنقسم، فحيثما يكون المركز تكون الوحدة. وليست عجلة الكون إلا هذه 'الذات'، ولولاها ما وُجدت تلك 'الذات' التى تتجلى فى كل أين كمعجزة تحمل الخلاص.

إن عبثية تعدد 'الأنوات Egos ' دليل على أن 'الأنا' لا تربو عن كونها 'وهمًا بصريًا' على مستوى الكون الأكبر، وحالة من الخلل الوجودى لا يمكنها الاستمرار إلى ما لا نهاية، فكل 'أنا' تمثل تناقضًا فاضحًا يأبى العقل مناطحته، تمامًا كما يأبى مناطحة 'اللانهائية المحدودة finite infinity' للزمان والمكان.

إن الأنا التجريبية ليست إلا نسيجًا متغيرًا من الصور والميول، فإذا ما قارنا 'أنا' صبىٍّ فى الثامنة 'بأنا' الفرد نفسه فى الثمانين يعجب المرء أين هو 'الأنا الحقيقى' منهما، ولو عاش إنسان ألف عام فماذا يبقى من 'أنا' القرن الأول من حياته؟ وتتطاير الكائنات والأشياء من حوله كوريقات شجر تبعثرها الرياح، بل إن السماء ذاتها تصير عبئًا ثقيلًا، ويغدو جسده كالتابوت ما لم يكن قد تعالى على أناه ورأى وجه الرب فى كل شىء، كسماء جديدة تحمل فى لانهائيتها الاتزان والتحرر، وحينها ستكون السماء 'ليست من هذا العالم'، بل قبس من الحياة الأخرى. ويرتبط المرء بذكرياته الماحلة لأنه يخلط بينها وبين نفسه، وكأنه ليس هناك انطباعات ومصائر وذكريات أجمل

وأغنى خارج هذه النفس، وقبل وجودها وبعده، لا يصل إليها الإنسان، وكأن صورة ذهنية بعينها، أيًّا كانت قيمتها، يمكن أن تحدد شخصية الإنسان الخالدة إلى الأبد. إن الإنسان عاجز عن رؤية شيء من كل جوانبه فى آنٍ واحد، ويستحيل عليه أن يتمتع بامتلاك أشياء ثمينة ويلتقى برفيق محبوب فى الوقت ذاته، فأثناء نشوة الجسد يعجز المخلوق عن الاستمتاع بالإدراك البصرى للصور، وهو ما يُعد نوعًا من العجز أو النقص حتى لو كان بمثابة علامة تبشر بفناء الروح فى الرب. والرضوان لا يمكن إلا فيما وراء التبلرات الشكلية التى يتعلق بها شغفنا، ولذلك نجد الملذات الدنيوية تستبعد كل واحدة منها الأخرى فلا يجتمع منها اثنان معًا، ويحدها الزمان والمكان، وتُنسى الواحدة منها ألف لذة محتملة.

وتقربنا الاعتبارات السابقة من أفكار البوذية والفيدية حول وهمية العالم[٤٩]، وكى نوضح هذه الفكرة سنلجأ إلى قوة تخيلية بعينها لطرح السؤال بشكل معكوس، فنقول: ما هو معنى الاعتقاد الشائع بأن العالم حقيقة مطلقة؟ وكيف يمكن للمرء أن يطلق وصف 'حقيقى' على ظواهر تتلاشى إلى هباء دون أن يكون قد أخل بمعنى

٤٩ والتصوف معروف بالمذهب ذاته، يقول محمود الشبِسْترَى فى كتابه 'جلشن راز' "إن العالَم صورةٌ وهمية، وظلٌّ متشظٍّ من اللامتناهى... والخيال يُبدع مظاهر موضوعية لا كيانَ لها فى ذاتها، وكما أن الخيال ينحت ما لا أصل، فكذلك هذا العالَم لا حقيقة جوهرية فيه، بل هو محض لَعِب بالظلال. والمطلق ينساب فى الوجود بكماله الذى لا يُحد، وما الأعداد إلا تعدد بلا قيمة، إذ الواحد وحدَه هو العَدَد، وهو القيمة.. لقد تُرِك البيت خاليًا إلا من الحقِّ، إذ العالم فَنِىَ فى لحظةٍ من الزمان".

كلمة 'حقيقى'؟ ولا نقصد هنا بالطبع تلاشى الظواهر فى ظروفها المباشرة، بل بالنظر إلى المكان والزمن فى أوسع صورهما، فلا ينكر أحد الحقيقة النسبية لشجرة أو حُلم أو ريم على سطح ماء، ولكن ما قيمة شجرة قياسًا إلى المجرّات؟ وما أهمية حياتها القصيرة، حتى لو عاشت قرونًا، بالنسبة إلى الحِقَب الجيولوجية، والتى أصلًا يمكن اختزالها هى الأخرى إلى لحظات عابرة؟ وما هى حقيقة قطرة ماء قياسًا إلى محيط هادر له آلاف السنين على الأرض؟ وهنا سيعترض البعض بأن العالم كله يدرك نسبية الزمن، لكن ليس هذا مناط تساؤلنا، بل السؤال من الذى يستطيع 'تلمس' سمة التزامن والتلاشى فى الموجودات بالقدر الذى يمكنه فيه التعالى على ذاته ومن ثم إدراك صِبغة الأحلام التى تغشى تيار الصور هذا؟ وهناك أيضًا نوع آخر من الجهل يتعلق باستيعاب الأشياء الحادثة والمتزامنة بطبيعتها، أى بعجز معظم البشر 'أن يكونوا to be' الآخرين، أو أن يعيشوا حياتين أو أكثر فى آن واحد، فلو كان المرء يشعر بالأُلفة فى نطاق حدوده فذلك لأن خياله لا يسمح له بالوعى بما يجرى على الآخرين فى قارات أخرى وعوالم روحية مغايرة، ويمكن أن نعد عجز الخيال لدى كثير من الناس شرطًا للسعادة، إذ إنه يمنحهم ثقة سهلة يحتاجونها، خصوصًا حين يغيب عنهم نمط أعلى من السعادة لا يُدرك إلا على حطام توازن أو استقرار سابق، وهو ما يدعونا للقول بأن الإنسان يحتاج إلى الأخطاء كى ينام هانئًا.

إن العقل الربانى Divine Intellect منزه عن كل نقص، ويحيط علمًا بكل الموجودات فى تتابعها وتزامنها، ويعلم التسلسل المنطقى لتغيراتها وإمكاناتها الكلية، وعلمه بجوهر هذه الموجودات substance يجعله يحيط بكل ما يجرى عليها من حوادث فى مستوى الحقيقة واللاحقيقة. وإذا تخيلنا رجلًا من العصور الوسطى يمشى فى مدينة معتقدًا أنه يعيش 'فى اللحظة الحاضرة'، وهو افتراض لم يُخدَعْ فيه أكثر منَّا، ثم أخذ يتفكر فى الرب بعمق فسوف يتخلص من أضغاث وهم المكان والزمان التى تفصله عنا بواقعيتها الفجَّة، لأنه يخطو حينئذ إلى خارج وجود الجسد، والمكان، والزمان، والأحوال النفسية. فالتفكر فى الرب سبحانه يجعله بجوارنا، وكذلك فى كل بقعة من هذا العالم، وأينما تفكر الإنسان فى المطلق فثم حضور الرب سبحانه[٥٠]، وحيثما حضر كان هو المركز والشاهد على كل شىء، فلا يكون لانعدام الوعى أو 'نقص الخيال' حينها أى معنى، إذ يصير المرء منذ لحظة توجه عقله إلى الفراغ الربانى كمن وُهب وعيًا يحيط بكل شىء، وكما لو أنه أصبح فى مركز المكان والزمن.

ونتقل من مسألة عدم حقيقية الكون، إلى مسألة حقيقته النسبية، وهنا يتجلى ما يمكن أن نسميه تطابق الجوهر، والذى هو تطابق غامض لا يمكن وصفه بين التجلى والمبدإ، أو بين

٥٠ وقد يُفهم من هذا الإشارة إلى 'مطلق' لا يزال نسبيًا بحد ذاته، لكن هذا المطلق بما هو وجود خلَّاق ومخلِّص، يُعد مطلقًا من حيث علاقته بالإنسان بما هو، ويظل مطلقًا نسبيًا فحسب فى رحاب الألوهية والعقل الملهَم.

الرموز ومثالها الأولانى، فأمام نور بعينه أو ذكاء بعينه، ندرك النور والذكاء بما هما، وقد استخدمنا كلمة 'بعينه' هنا لنشير إلى الخصوصية والعرضية، ثم استخدمنا صيغة 'بما هو ' للتعبير عن الجوهر أو الحقيقة أو 'الكينونة' الربانية. ولأن ما لا يختلف يتطابق، لا يمكن اعتبار العالم بجرميه، الأكبر أو الأصغر، ربانيًا أو 'لاربانيًا' بشكل خالص، بل هو مزيج من كليهما معًا. والصِّيَغ من هذا النوع التى تبدو تبسيطية أو لا معقولة كما هو عادة التعبيرات التناقضية تحتاج إلى ما هو أكثر من المنطق البسيط لفهمها، وتستدعى أشد جوانب الذكاء غموضًا كما قال الكتاب المقدس "وَجَعَلَ عَيْنَهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، لِيُظْهِرَ لَهُمْ عَظَائِمَ أَعْمَالِهِ" سى ١٧ : ٧.

***

وسنحيد هنا قليلًا عن سياقنا لنتحدث عن وهم شائع يُسمى 'الحقيقى مطلقًا absolutly real' ضمن إطار النسبية، والذى ينبثق عنه سفسطات العلوم التجريبية التى تتغيا كشف سر الوجود الميتافيزيقى[٥١]. فهؤلاء الذين يحشرون الكون فى منطقهم الضيق

٥١ بالاستعانة بالمناظير العملاقة والميكروسكوبات الإلكترونية لو لزم الأمر، وقد أبى 'جوته' أن ينظر فى ميكروسكوب، لأنه لا يريد أن ينتزع من الطبيعة سرًّا لا تكشف عنه حواس الإنسان، وهو ما يجسد عدل بصيرته فى حدود العلوم الطبيعية، إضافة إلى حدود حواس الإنسان.

القاصر، يعجزون عن إدراك أن جُمّاع المعارف الظاهرية لا نهاية لها، ومن ثم تصير المعرفة 'العلمية' التى ندركها عدمًا مقارنة بحر ما نجهله، أو باختصار وكما قال شكسبير "هناك أشياء كثيرة فى السماء والأرض تفوق أحلام فلسفتك"، وكى تتسع وسائلنا فى التحقق لتتناسب مع هذا الكون الكلى لا بد أن نضاعف حواسنا الإنسانية بمتوالية رياضية تصاعدية تعيدنا مرة أخرى إلى مفهوم اللانهائى وإلى ما لا يمكن الوصول إليه أو إدراكه. وفى خضم هذه الرغبة الجامحة لمراكمة المعرفة بالأشياء النسبية يتم عمدًا إقصاء البعد الميتافيزيقى رغم أنه الوحيد القادر على انتشالنا من الدوائر المفرغة circulus vitosus للظواهر وعبثيتها، تمامًا كإنسان وُهب كلّ حواس الإدراك وحُرم الذكاء، أو كافتراض أن حيوانًا مبصرًا أقدر على فهم أسرار العالم من إنسانٍ كفيف. وقد يكون ما يسمى 'العِلم' فى زمننا قد تمكَّن من قياس المجرَّات وتفتيت الذرَّة، لكنه يعجز تمامًا عن الغوص فيما وراء العالم المحسوس، فيصير خارج حدوده، التى حددها لنفسه دون أن يعترف بها، أشد جهلًا من أكثر أنواع السحر انحطاطًا. وقد يعترض البعض بأن علم النفس الحديث علم منقطع عن المادة، لكن هذا الاعتراض يتجاهل الأصل التجريبى لهذا العلم، فهو منظومة من المشاهدة والفرضيات، يكبلها منذ البداية جهل ممارسيه بطبيعة الظواهر التى يحاولون دراستها. فالعلم كى يستحق أن يُسمى علمًا يجب أن يقدم لنا تفسير نمط معين من الظواهر، لكن العلم الحديث

الذى يدَّعى الإحاطة بكل شىء عاجز عن تفسير ماهية 'الكتب المقدسة'، أو ماهية 'القِدِّيس'، أو طبيعة 'المعجزة'، ولا يعرف شيئًا عن الرب سبحانه ولا اليوم الآخر ولا العقل المُلهَم، ولا يملك أن يقول لنا شيئًا عن ظواهر مثل الحس الداخلى والتخاطر عن بعد، وليس لديه فكرة عن المبادئ والإمكانيات التى استخدمتها الشامانية لشفاء الأمراض وإنزال المطر[٥٢]. وكل محاولات العلم الحديث لتفسير الأشياء على هذا المنوال معطوبة من أساسها بنوع من شطح الخيال، فكل شىء يُنظر إليه فى المقام الأول 'كمادة' تجريبية حتى لو سُمِّىَ باسمٍ آخر، ومن خلال فرضيات التطوريين فى المقام الثانى، فبدلًا من فهم الفيض المبدئى 'المتنزل' للمُثُل وتخثُّر الجواهر القابلة وفقًا لمبدإ التفرُّدِية individuation من ناحية، ووفق المبدإ الدميورجى من ناحية أخرى[٥٣]، يحاول العلم بشكل 'أفقى' تفسير ما لا يمكن فهمه إلا 'بمعنى رأسى'. إن الأمر يشبه الحياة فى عالم

٥٢ وثمة مفارقة ساخرة عن غضب الذين يعتبرون أن الإيمان بالسحرة والأشباح لا يليق مع 'عصر الذَّرة'، فى حين أن هذا العصر ذاته يجهل معنى تلك المعتقدات. وهو لا يأبه ولا يعتد إلا بما يمكن إثباته 'معمليًّا'، كما لو كانت الحقيقة مرهونة بأدوات المختبرات والمعامل، وكأن من المنطق والموضوعى أن نطالب، باسم الحقيقة، بشروط قد تكون مخالفة لطبيعة الأشياء، وكأن إنكار إمكانية وجود أوجه عدم التوافق هذه دليل على الخيال الخصب.

٥٣ وإذا كانت 'الفلسفة الخالدة philosiphia perennis' تحدث عن 'المبدإ' و'الفيض' و'الجوهر' فإن العلم الحديث يتحدث عن 'الطاقة' و'المادة' و'التطور'، لكن ينبغى تأكيد أن سمة 'الفيض' لا يمكن أن ينتقص من 'المبدإ' شيئًا، فالعالم ليس جزءًا من الرب عز وجل.

جليدى لا يُعرَف فيه الماء، وتقتصر معرفته على ما أورده الوحى، وتنكر العلوم الدنيوية وجوده. فهذه العلوم مجبولة لتناسب الإنسان الحديث الذى هو أحد 'منتجاتها'، وأصبحت مثله من حيث زعمها أنها تملك 'حصانة' حيال المطلق، وصارت مثله فى انقطاعها عن أى سياق كونى أو أخروى.

فالعلم الحديث مثل الآلة التى عكست الأدوار فحولت صانعها إلى خاضع لها، وهو يتوارى من الذكاء بمجرد تعريف طبيعة الذكاء 'من خارجه ومن أسفله'. ومن ثم فَقَدَ الكون وظيفته المرشدة وتحول إلى خلفية مسرحية، وصارت قبة السماء المزينة بالنجوم إمتدادًا للمختبرات العلمية، واختُزِل جمال الجسد إلى مسألة آليّةٍ فى 'الانتقاء الطبيعى natural selection'، ولم يعد الناس يدركون أن المراكمة الكمية لأى معرفة كانت تفضى إلى فقر باطنى ما لم يصحبها علم روحى يُعيد التوحُّد ويحفظ التوازن، ولو أمكن للشخص العادى أن يرتحل فى الفضاء النجمى لعاد إلى الأرض خاسئًا بروح منهكة وعقل عاجز عن استيعاب ما رآه، أو ربما أصابه برعب يفوق احتماله. وهو ما يعيدنا إلى شجرة المعرفة المحرَّمة فى سفر التكوين، ذلك المشهد الدرامى الذى ظل يتردد صداه عبر العصور وحتى يومنا هذا، فالإنسان 'اللامركزى'، الذى تشبَّع عقله بأكوام من الحقائق أصابه فقر روحى مخزٍ، وهو ما يفسر كل الفلسفات العدمية والمتهافتة التى شاعت فى أيامنا تلك. وبالرغم من أن الأقدمين لم يعرفوا مفهوم

إطالة العمر إلا أن حياتهم كانت لها معنى ومن ثم فهموا حقيقة الموت، أما المحدثون فقد عرفوا كيف يطيلون أعمارهم دون أى معنى لحياتهم. ولو كانت الحياة وميضًا خافتًا بين ظلامين، وكنا مجرد مصادفات بيولوجية لا معنى لها فى كونٍ عبثى، فما جدوى الإيمان بالعلم الذى يبدو أكثر عبثية من كونٍ يستكشفه الإنسان الحديث بلا أى أمل فى العثور على سبيل للخلاص؟ وما جدوى الملاحظات المعملية الدقيقة إذا كانت، رغم براءتها من حيث المبدأ، تحرمنا من كل ما كان جوهريًا[٥٤]، أى من معرفةٍ تبدو ظواهر الطبيعة بالنسبة لها ظلالًا باهتة؟ وقد تكون الحقائق العليّة غير معلومة للإنسان، لكن يمكن تلمسها فى الظواهر التى تتسم بشفافية ميتافيزيقية[٥٥]، وهى تتجلى كذلك فى الأنبياء والأفاتارات والمُخلِّصين، مخاطبة الجماعات الإنسانية حتى تُبلغَهم برسالة عجزوا عن إدراكها بشكل مباشر. والله سبحانه بوصفه الذكاء الكلى يشبه 'لاوعى مطلق absolute subconscious' لجميع الموجودات[٥٦]، وكما أن 'اللاوعى الباطن' للإنسان حين يتحقق

٥٤ ولا يُدان علم بموجب مضمونه، بل بموجب ما يُستعمل فيه، فمشاهدة تشريح الجسد قد تفيد الإنسان الراشد، لكنها قد تدمر نفوس الناشئة.

٥٥ ويعنى 'التصلب' فى هذا المنظور طريقًا إلى الشرك، وبين الشرك والرمزية عدة مراحل بعضها آمِنٌ وبعضها خطير، فحينما يستحكم الشرك من السلوك الجمعى فإن المخرج الوحيد منه هو لاهوتٌ مجردٌ.

٥٦ ويُستخدم هذا الاصطلاح هنا بشكل عرضى وبمعنى برانى ليوضح تشاكلًا وظيفيًا، فإن ما يعلو عن الوعى supra-consciousness هنا هو الذات العلية العارفة اللامتناهية، فى حين أن 'اللاوعىsubconscious' عند النفسانيين قد يكون أى شىء، بدءًا من الحقائق العلوية وحتى التراكمات النفسية السفلية. لكن الذى يُفهم غالبًا هو 'النفس

فى ظروف بعينها يمكنه كشف أمور يحجبها الزمان والمكان، كذلك يفعل 'اللاوعى المطلق' فيكشف للإنسان بالرسالة الربانية الموحاة أو بالعقل الملهَم ما هو فى حاجة أبدية إلى معرفته. وإمكانية تحقق هذا 'اللاوعى الكلى' كامن فى عين طبيعة الإنسان، ولهذا يمكن توكيد أن وجود الأديان بحد ذاته هو 'برهانٌ' على وجود المطلق والخلود، وإن كان ذلك على سبيل المجاز فحسب، إذ لا يمكن البرهنة على المطلق بغير الإشارة والرمز، ثم تأتى الحجج الميتافيزيقية لتُطلق عنان العقل الملهَم وتحيي 'تذكرًا ' كامنًا فى الإنسان. خلاصة القول، يستحيل أن نبرهن على وجود المطلق من خارجه، تمامًا كما يستحيل أن نصف معنى النور لمن لا يبصر.

ويرفض العلم الحديث شتى صور الحكمة التراثية بلا اكتراث، ودون وعى بأن هذا الرفض متناقض لأنه يقر بذكاء المؤمنين من ناحية، ويفترض عبثية ما يؤمنون به فى الآن نفسه، ولأنه يرى عمق ذكاء الحكماء والعارفين، ثم يزعم بعبثية قناعاتهم ودوافعهم. إن الإنسان هو الذكاء، ولذا ينزع إلى التأمل والحكمة، ومن ثم إلى التراث، وأن تفصل الإنسان عن تراثه يعنى أن تحرمه من إنسانيته.

ونود أن نجيب على بعض الأسئلة بمنحى فكريٍّ مماثل، وأولها لماذا تركت العناية الإلهية الإنسان فى جهل بأشياء معينة على مستوى

السفلى 'lower psychism'، وهو ما يتسق مع التأصيل اللغوى كعكس لمفهوم super و supra، ولو أن اصطلاح 'infra conscious' كان شائعًا لاستعملناه لكونه أدق.

العالم المحسوس، وقدَّرت عليه الكدح لاكتشافها على المدى الطويل؟ فلا ريب أن السماء كانت ترى سلفًا العواقب الكارثية المادية والنفسية للاكتشافات والاختراعات الحديثة، ومن ثم ألم يكن من الأجدر أن تُحدِّث الإنسان عن أشياء كعلم الأحياء القديمة paleontology والطبيعة الجزيئية وارتباطها بالمطلق والخلود. وجوابنا الأساس الذى نؤمن به وطرحناه سلفًا، أن الوحى كان دومًا يُعنى بالأمر 'الوحيد الواجب'، وبما أنه يرى عقم المعرفة الكمية الظاهرية، وما يتمخض عنها من أذى، فلِمَ يُخبِّر الإنسان بما يُعجِّل انحرافه، بل اكتفى بالصمت تجنبًا لتعجيل ما يجب تأخيره. وهناك سببٌ آخر لهذا الاعتبار قد يكون أقل أصولية، لكنه لا يَقِلّ معقولية عن سابقه من منظورنا، إذ إنه 'لا بد أن تأتى العثرات'، ومن ثم كان من الضرورى لإنسان 'آخر الزمان' أن يجد فى محيطه أسبابًا لتصديق تفوقه على أسلافه، وتقنعه بأنه أذكى من الخضوع لوحى السماء، وبالتالى كان يلزم توفر نسق من المعرفة لا يأبه بالروحانية، ويؤيد ضلالات الإنسان فى حقبة زمنية مظلمة تُنسى فيها 'شريعة بودها' بعد أن اتبعها الناس فى عصر قد مضى. ولعل ذلك يُذكِّرنا بموعظة 'بودها' التى نقتبسها من الذاكرة ويقول فيها "لِمَ لمْ أعلِّمكم شيئًا عن الدنيا؟ لأن ذلك لن يعينكم على فهم أسباب الشقاء، ولا الخلاص منه طلبًا لنيرفانا".

إن البوذية تطرح حجة دامغة أمام أى علم يدعى أنه غاية بذاته،

ومن ثم فهى تفعل ذلك بشكل مبدئى مسبق مع العلموية scientism الغربية، فالانغماس 'الموضوعى' بالعالم الحسى الظاهر يدفع بالإنسان إلى حمأة من الأوهام والتخرُّصات وتصرفه عن الخلاص، والرغبة فى 'الدقة' أو الانضباط عندهم هو أمر لا يضمن أى قيمة ذاتية أو مشروعية روحية[٥٧]. وتقول 'لانكافاتارا سوترا': "إنهم لا يدركون أن العالم الموضوعى يمتاح من الروح نفسها 'العقل الكلى'، ولا أن منظومة الأفكار بكاملها تنبع من الروح كذلك، فيعزون الواقع إلى تجليات هذه الروح فى العالم، ثم ينكبون على دراسة هذه التجليات بجهل مطبق، ويتعلقون بثنائيات مثل هذا وذاك أو أن تكون أو لا تكون، دون معرفة أن وراء كل شىء جوهرًا واحدًا".

٥٧ و'الانضباط العلمى' المقصود عُرضة للخلل مقدمًا ما دام يستند إلى مغالطة منهجية كبرى، ألا وهى إنكار المطلق والعقل المُلهَم، وهو بمثابة إنكار لأى معيار معرفى.

إن الفروق بين عِلَّتَىِ الكون فى الهندوسية والبوذية لا تخفى على كل ذى لُب، فما كان فى الهندوسية 'كالبا'، و'مانفانتارا'، و'ماهايووجا' قابله فى البوذية 'ماهاكالبا'، و'أسانكهيا'، و'أنتاراكالبا'، وكأننا نرى تقسيمات مغايرة لأطوار الدورة الكونية ذاتها[٥٨]، ويبدو المفهوم البوذى مقارنة بالهندوسى منظورًا حركِّيًا dynamic على نحو ما، وكما لو كنا نقارن حلزونًا متحركًا بمنظومة من المثلثات والمربعات الثابتة. وليس مقصدنا هنا التفصيل فى التشاكلات والاختلافات، بل طرح اعتبارات مبدئية تتعلق بالنهايات الكونية وتوافقات عميقة بين الأديان لا تخفى على الباحث الناقد. والمذاهب الدينية تختلف عن بعضها حيال الكون واليوم الآخر لسببين أولهما هو تنوع المنظور وتعدد جوانب النظر[٥٩]، وبالتالى تعدد الجوانب الذاتية والموضوعية، وثانيهما أن هذا الميدان يتعذَّر وصفه بلغة الإنسان بشكل كامل، ورغم هذا التنوع إلا أن

٥٨ مثل أن تنقسم السنة إلى أربعة فصول، أو اثنى عشر شهرًا، أو اثنين وخمسين أسبوعًا، أو ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا، دون أن يُعد أى منها خطأ فى ذاته، وتنمُّ المصطلحات السنسكريتية المذكورة عن عدد يفوق الحصر من الدورات الزمنية.

٥٩ إن كل دين من جهة ما، صادقٌ فى مقابل الأديان الأخرى، وإلا كانت الظواهر البرانية مجرد ضرب من الخداع. غير أن البرَّانية، بما هى، لا تعى 'العلاقات' التى تبرر وجودها وتَحُدُّها فى الآن ذاته.

الحقيقة الكلية تبقى واحدة. فالِجرم الأكبر الذى هو مجمل العوالم والدورات الكونية التى لا تحصى يعكس طبيعة الجوهر القابل substance غير المتعينة، مما يجعله غاية يستحيل أن يدركها أى مسعًى 'علمى' يدَّعِى الوصول إلى نتائج حاسمة، وبتعبير آخر فإن الجِرم الأكبر ليس هو عالمنا المنظور ولا هو الرب سبحانه، أو لا هو 'الأنا' ولا هو 'الذات' مع التحفظات والقيود التى يفرضها السياق. ولا يمكننا استيعاب مجمل ظواهر الكون بكليتها فهى لا تُدرَك بالعقل الذى خُلق بالأساس لفهم العالم الأرضى، ولا بالعقل المُلهَم الذى جُبِلَ على معرفة المطلق[٦٠]. ومن ثم يتحتم على الإنسان القنوع ببصيرة جزئية، أو بتراكيب رمزية وصيغ إشارية لا تُرضى نوازع البحث عند كلِّ الناس، وسيكون من قبيل الخطل أن يرغب المرء فى استكمالها بعمليات منطقية محكوم عليها بالفشل سلفًا، فالتنوع الذى لا حد له والتعقيد اللامتناهى ليسا بمضمار للذكاء الإنسانى[٦١]. وقد يلوح فى أفق المتون المقدسة أمور تبدو متناقضة، هذا التناقض هو نتيجة لمحاولة الإحاطة بما تعجز الكلمات عن وصفه، فإذا كانت السماء تخاطبنا بلغة تبدو لنا عبثية فذلك لأن العبثية لا مفر منها فى

٦٠ ولهذا السبب لا يمكن لأحد أن يعرف 'لحظة' نهاية العالم، وليس هناك حسابات لاستنتاجها على أساس جدِّى، ولن تؤدى مطلقًا إلى أية نتيجة مضبوطة.

٦١ وليس ذلك بمعزل عن الفكرة الإسلامية التى تجعل الشيطان مقامًا ذاتيًا لا موضوعيًا، يتوسط بين الإنسان وربه، أى فى حيز الخيال الذى يشاكل 'سامسارا' فى التغير واللاتحدد.

هذا السياق، فهى تنقل معنًى جزئيًا لا غنى عنه لوصف السلاسل المتداخلة للعوالم ودوراتها الزمنية، ناهيك عما فاق ذلك من أمور.

ولعله ليس خروجًا عن هذا المعنى إذا التزم المرء بمنظور منظومى ليعبر عن اختلافات الأفكار التراثية وعلم الكون وعلم الأخرويات، أو عن تجلى المخلوقات أو الطوفان أو يوم القيامة أو البعث بالجسد أو تجديد العالم أو الفردوس والجحيم والتناسخ أو الحلول، وبدايات الكون ونهاياته، والإشارة إلى إيقاعات الكون أو لو جاز القول 'نَفَس الذات' بكل المبادئ الأولية والثانوية ومراحل الإثبات والنفى و'الظهور' و'البطون' و'الانعكاس' الكامنة فى هذه الإيقاعات. والتعبير عن أصل المادة، والعالم، والحياة، غير يسير حتى بلغة الرمز التراثية، ومن ثم فهى أمور بعيدة بدهيًا عن نطاق بحث العلوم العقلية والتجريبية الصرفة. وخطل طبيعة العلم العقلانى الخالص هو أنه يسبغ على المادة صفة الثبات ويجعل منها أساسًا لا يتغير[٦٢]، فى حين أن المادة الفيزيائية الجسمانية فى حالها 'الراهن'، بعد الحال الفردوسى فى جنة عدن، هى ليست سوى تبلور عَرَضى للمادة اللطيفة أو 'سوكشوما شاريرا' فى الهندوسية. وأيًا كانت طبيعتها أو صلابتها، هى ليست إلا الحد الأقصى 'لنقطة الترسب' الأخيرة

٦٢ ولا شك أن البعض سيحتج بأن علم الفيزياء الحديث مستعد للتسليم بتنوع وتطور الطاقة والمادة، أو بالحرى أنه قد تجاوز المفهوم الساذج عن 'المادة' واستبدلها 'بالحركة' أو ثلاثى 'الكتلة والمكان والزمن mass-space-time'، لكن ذلك لا يعنى شيئًا، حيث إن الفيزياء ذاتها لا تقبل ما كان 'لا ماديًا' أو 'فوق حسِّى'.

فى العالم المحسوس ضمن العملية الديميورجية للتجلى. وينتسج الكون من 'عوالم' و'دورات' خارج وجودنا الكونى يتوقفُ فيها الزمن ويبطُلُ عندها المكان، أو بالحرى تحلُّ محلَّها أحوال مشاكلة أخرى من الوجود، ورغم أن الوجود واحد إلا أننا نعجز عن تخيل ذلك.

والكون الإنسانى الأصغر مثل دائرة مركزها على محيط دائرة أعظم، هى دائرة الكون المُدرَك الملموس، والتى بدورها يقع مركزها على محيط دائرة 'الجِرم الأكبر الكلى'. وكلٌّ من الكون والدورة الزمنية يولدان ثم يزولان، وهناك للإنسان فى هذا المقام ثلاثة أكوان أو دورات للاعتبار، وهى النفس، ثم العالم وهو وعاء التجلى، وأخيرًا الكون الكلى universe والذى ليس عالمنا منه سوى ذرة متناهية الصغر. والاختلاف بين الحساب الفردى وحساب يوم الدينونة، أو بين الموت ونهاية العالم، هو أن فى الموت تعود نفس الإنسان لِكى تُحاسَبَ دون الجسد المُنتمى إلى عالمنا هذا، أما فى نهاية العالم فيُستعاد العالم ذاته بكامله، ولكن ثمة عودة ثالثة كاملة عند نهاية كل تجلٍّ، وهى بالنسبة 'للمختارين the elect' ليست نهاية بل تساميًا إلى 'النور اللامخلوق'[٦٣].

أما عن تذكر البودهات لحيواتهم السابقة فمن المهم ألا نغفل أن البودها يحتكم على كل المصائر ويحيط بها، وكذلك لا نغفل اعتبار

٦٣ ويعالج المصطلح الهندوسى 'ماهابرالايا' العودة الكبرى إلى حالة اللاتمايز 'برالايا'، وتنطبق هذه العودة على العالم فقط، وهى تعنى أيضًا 'العودة apocatastasis' فى العصور الغربية القديمة، وعند بعض الغنوصيين.

أن التناسخات التى لا تُحصى للنفس الواحدة، أو ما يمكن أن نسميه العقدة 'الكارمية'، تحمل فُرَصًا ضئيلة للخلاص فى أغلب الأحوال التى تمر النفس بها. وفكرة 'المطهر limbo' فى المسيحية، أو 'الحال الوجودى' للموتى قبل قدوم المسيح وبعيدًا عن رحابه، هى تعبير رمزى عن الفكرة ذاتها. ولكى نفهم تباينات لغة المذاهب التراثية لا بد أن نضع نصب أعيننا أن هنا منظورين، منظورًا يرتكز على المطلق وهو وليد التأمل العقلى الملهم، ويميل إلى توكيد نسبية الكون، وتنبثق منه مذاهب مثل 'المهاجرة transmigration'. ومنظورًا آخر يحو إلى 'أنسنة' المطلق فى علاقته بالكائن الإنسانى فيسبغ صفة المطلقية على نسبيات بعينها ممهورة بختم المطلق رغم انتمائها إلى المنظومة الكونية. وبمقتضى تعويض عجيب، يبدو المنظور الميتافيزيقى المباشر وكأنه يمحو الهوة بين المطلق والنسبى، وعلى النقيض، يبدو المنظور الكوزمولوجى والدينى محافظًا على نقاء وتعالى ما هو ربانى، حتى لو أضفى بعض النسبية عليه، وحتى لو أكد الحقيقة 'المكثفة' للكون.

قد يبدو الأمر غريبًا، إذا ما نظرنا إليه من زاوية الديانات التوحيدية والفكر الغربى السائد، أن نجد البوذية، شأنها فى ذلك شأن الهندوسية، لا تهتم بإمكانية تحقيق ما يُعرف فى التراث الكونفوشى الطاوى بحالة 'إطالة العمر'، وتكمن العلة وراء ذلك فى أن مذاهب الهندوسية والبوذية ذات طبيعة ميتافيزيقية وليست إنسانياتية humanistic، ومن ثم فهى ترى الخلاص خارج نطاق

أى عالم منظور، وعلى هذا الأساس، فإن نقطة انطلاقها تتمثل فى ثنائية 'الوجود' ضمن قيود العالم وظواهره و'الخلاص' منه. وهو ما يختلف جوهريًا عن المنطلقات السائدة فى المنظورات اليهودية-المسيحية الغربية، والتى تقوم على ثنائية 'اللعنة' و'الخلاص'. وبعبارة أخرى، فإن هذه المذاهب لا تُعنى بشكل بدهى a priore بالحلول الفردية، ولا ترغب فى المخاطرة بالخلاص بالتوقف عند حلول تظل منتمية إلى عالم 'مايا'، وإن كانت تعترف بوجود هذه الحلول ولكن تضعها فى مرتبة فرعية ولا تعطى لها الأولوية، كما هو الحال فى الفيشنوية والأميدية على سبيل المثال، وعلى كلٍّ، فمقصدنا فى هذا السياق هو الصورة العامة للمذاهب لا الاستثناءات الثانوية أو الجزئية. ويمكن تفسير العبثية البادية على نظرة التوحيد اليهودى الغربى إلى اليوم الآخر ونهاية الإنسان برغبتها فى تركيز طاقة الإنسان مباشرة على غاياته النهائية القريبة دون الخروج عن دائرته الإنسانية[٦٤]، وكذلك لكى لا يُثقَل باعتبارات يرونها فى غير محلها نظرًا للأحوال النفسية لقطاع من البشر. وفى كل ما تشدد عليه التعاليم التراثية وما تصمت عنه هناك عناية مقصودة منها لتوجيه الإنسان بوسائل تتسق مع طبيعته، على الأقل عند البدايات.

إن المنطق الإنسانى يستمد أصوله من الحكمة الإلهية وليس

٦٤ إن السماء الخالدة والجحيم الأبدى وسائر الأحوال لها بداية وليس لها انتهاء، والأعمال النسبية تفضى إلى نتائج مطلقة، وهكذا دواليك.

العكس، و'المنطق الإلهى' قد يسلك 'مسلكًا' يعجز الإنسان العادى عن الإحاطة بمغزاه، والاختلافات بين الأديان غير القابلة للتوافق فى ظاهرها، هو مثال أكثر إرباكًا للعقل من تناقض يتبدى فى نص مقدس. والصياغة الميثولوجية للنظور التراثى تحدد فى جوهرها وفق المصالح الروحية والاجتماعية وتتطابق مع الحقيقة، فكل صياغة مقدسة 'تحوى' بطريقتها الخاصة الحقيقة اللانهائية وإلا ما استطاعت الوفاء بغاياتها.

***

وهكذا رأينا أن التصورات الأخروية المختلفة سواءٌ أكانت بوذية أم يهودية-مسيحية أم غير ذلك لا تملك أن توفق مضمونها مع حدود الفهم الإنسانى بشكل تام، وأفضل مثال على ذلك آية الإنجيل التى تقول "لا بد مِنْ أَنْ تَأْتِيَ الْعَثَرَاتُ" ثم تكمل "وَلكِنِ الْوَيْلُ لِمَنْ تَأْتِي عَلَى يَدِهِ"، إذ يستعصى على المنطق المعتاد فهم الجزئين معًا، لعجز عقل الإنسان عن التوفيق بين حقائق متقابلة، تمامًا كما تعجز العين عن النظر إلى اتجاهين فى آن واحد، بيد أن هذا العجز لا يبرر إنكار حدودنا أو الزعم بخطإ الوحى، فحتى العالم المادى يطرح أمثلة من التناقضات لا يستوعبها العقل. ولا خيار لنا إلا الاعتقاد بأن المكان والزمان لا حدود لهما، إذ من التناقض وضع

حد للمكان أو لدوام زمنى لاستحالة تصور ذلك حسيًّا، لكنا نستطيع إدراكه بعقلنا الملهم، ولا نقدر على تمثيل مواقف لأنفسنا على غرار القول بعد ارتياد الفضاء 'إنه أمر ممكن'، فسوف نعود إلى الغاية من ارتحالنا، ولا يحلُّ ذلك شيئًا من منظور الخيال الملموس[٦٥]، وهكذا نستطيع 'تصديق' أمر عبثى بموجب غياب حدود للأبعاد القابلة للقياس، وهو أمر عبثى بدوره، وحيث إن عناصر المسألة هنا تُجبِرنا على هذه الاستنتاجات إلا أنها صحيحة فى نطاق العالم المادى، فبأى حق ننكر التناقض الميتافيزيقى البادى فى الوحى؟ ولا بد أن نستكين إلى التسليم بأن العقل الإنسانى له حدود مثل حدود ملكاتنا الحسية، وهى أول أمر ينطوى على عدم اتساق[٦٦]، أما العقل المُلهَم الذى يروغ من هذه الحدود[٦٧]، فيسمح لنا بفهم 'اللامحدودية المحدودة' للمكان والزمن، والتجانس الباطن للتناقضات الكونية، ولكنه لا يسمح لنا أن 'نرى' هذه الأشياء، أى استيعابها إنسانيًّا، فالإنسان بما هو وجود سينطوى دائمًا على سرٍّ أو 'دهشة'، ومرة

٦٥ والفضاء 'كروىٌّ' فهو محدود، ولكن ليس من حيث المكان، بل من حيث كنهه، إذ يستحيل الوصول إلى آخر حدوده إلا بطريق غير مباشر، لأن ملكاتنا الحسية لا تستطيع تجاوز نطاق المكان، أما الزمن فهو حلزونى غير قابل للانعكاس، ومن هنا أتى إيقاعه الدورى.

٦٦ وذلك بموجب التحيزات الوجودية للأنا الذاتية.

٦٧ و'من الظاهر' وعلى مستوى الصياغة، يتبنى العقل المُلهَم الحدود الضيقة للاستدلال واللغة، وهو ما يُنتج الآراء الزائفة أصوليًّا، فالتعقل الملهَم intellection ينتمى إلى منظومة 'الفكر الدنيوى thought'.

أخرى فإن ملغزات المتون المقدسة ليست أقل فهمًا ولا أكثر عبثًا من غياب الحدود التى تُحدُّ الأحوال الوجودية التى نعيشها، فالتناقض بين الالتزام والحرية أو بين الخير الأنطولوجى والشر الذى ينبع منه كنتيجة عرَضية، قائم فى كل المذاهب التراثية.

ولو بدأنا من المنظور الميتافيزيقى الذى يقول بأنه ليس هناك 'شرٌّ' بالمعنى الصحيح، وأن كل شىء لا يعدو إلا اختلافًا فى الوظيفة، فعلينا حينئذ تحديد ما إذا كان الشر شطرًا لازمًا من خيرٍ أم توازنًا لأسباب تربو عن وعى الفرد، فى حين أن الخيرَ خيرٌ بذاته، وقد ينطوى على بعض الشر الذى يعادله ويبطل أثره بموجب كليته.

وأحد المسائل التى تشق على وعى إنسان الزمن الحاضر هى فكرة 'اللعنة damnation'، حتى لو خُففت ببعض التحفُّظات الميتافيزيقية، إذ كيف يتأتى لإنسان أن يستحق هذا المصير المشئوم، وأى مصلحة للرب فى هذا التعذيب؟ وتكمن الإجابة فى أن الخلود أيًّا كان محتواه أو مخاطره هو معيار الصفة شبه الربانية فى الإنسان ومن ثم كان 'الشرفُ مُلزِمًا nobless oblige' للإنسان. ومن العجيب حقًّا أن الذين يحرصون على استقلالهم يرغبون فى معاملتهم كأفراد بلا مسئولية حين يطرأ سؤال عن ثمن حريتهم. والإنسان يعبر عن حريته واستقلاله عن السماء التى تحدد له المعايير وتُصدِر له الأوامر، ومن ثم يقر بمسئوليته، لكنه ما يلبث أن يعلن عدم مسئوليته ويلقى باللائمة على الطبيعة والقَدَر، ومن ثم على الرب سبحانه، وحين تتحدث

السماء عن الحساب 'كرد فعل ملائم concordant reaction' أو كارما العدالة الباطنة تقول "لست أنا من خلق العالم".

وثمة أمر واحد كان يجب أن يدفع الناس إلى التفكير، لكن غرورهم بالذكاء منعهم من إدراكه، ألا وهو أن البشر عبر آلاف الأعوام قد تقبلوا بدون مشقة تذكر فكرة العقاب بعد الموت. ويمكن تفسير ذلك بأنهم كانوا لا يزالون يحتفظون بقدر كافٍ من الإحساس بخلق الإنسان على صورة الرب، فقد رأوا أن هناك أمرًا مطلقًا فى الإنسان، وأدركوا أيضًا أن الرب سبحانه أعلم بنا من أنفسنا، وسيأخذ بعين الاعتبار ذلك القدر من عدم المسئولية الكامنة فى طبيعتنا. لكن الإنسان الحديث يعيش أسفل ذاته، ويريد أن يفرض على السماء تقييمه الاعتباطى للحال الإنسانى كما يحب، وقد مثل فولتير ذلك قائلًا: "إنه يجلس تحت تينته ويأكل خبزه، ولا يسأل نفسه ما معنى كل ذلك"، غير أن القيام بذلك لا يستلزم أن يكون المرء إنسانًا، فالحيوان يحقق هذا بغير نصب ولا عناء. لكن طبيعتنا هى ما أراده الله تعالى لنا، وهى مصيرنا ذاته فى منظور المطلق، وحقيقة أن خيار بنى الإنسان لم يكتفوا بالجلوس تحت تينة يتناولون الخبز دون طرح أى أسئلة، هو برهان على أن إنسان فولتير على خطإ، وأن حلمه لن يتحقق وعليه وحده أن يتحمل تبعاته، فبعد أن ظهر بين بنى الإنسان أمثال أفلاطون والقديس أوغسطين لا يمكن اعتبار الإنسان مجرد تيس أو نملة.

وقد قيل عن الإنسان الحديث إنه قد فقد إحساسه بالخطيئة[٦٨]، ولكن لا بد من إضافة أن السلوك المقصود يمكن وصفه بأن الإنسان قد فقد إحساسه بضآلته[٦٩]، أو أصبح غير مبالٍ بكل ما أحدثه انحطاط طبيعته، وإيجازًا فقد ضاعت منه الحساسية لدرجة أنه أصبح راضيًا عن ذاته، ولا وعى عنده بالتباس حاله الإنسانى. وهو يعتبر هذا الظل الفارغ من الوعى 'قلقًا وجوديًا'، ويكره من لا زال يعيش بوعى حقيقى، ويقبل النتائج الإيجابية لهذا الوعى الزائف، وأنه فى مأمنٍ من 'القلق'، كما أنه يأمن مخاطر 'التمرد'، ويريد أن يعتقد أن 'القلق' و'التمرد' أمرٌ لازم لكل الناس، إذ من طبيعة الإنسان ألا يرغب فى الذهاب إلى الجحيم وحده.

وقد تكون المسئولية شاملة لكنها ليست مطلقة، وهو ما يفسر تدخل الرحمة الربانية، فهى كافية للرد على حجة 'هشاشتنا'. إلا أن هناك نقطة نجد فيها الإنسان مسئولًا بالكامل، فحينما ينكر الرحمة الربانية فلن يحتاج الأمر شيئًا غير هذا الإنكار ليُلقَى به فى الجحيم كما لو كان صدى لكبرياء الشيطان. زد على ذلك أن من يديننا حقًّا هو

٦٨ وكان الناس يقولون فيما مضى: "إننا خُطاة عاجزون وناقصون"، أما اليوم فيُعلن بسهولة "أن الدين قد أفلس"، وفى حين كان الإنسان سابقًا يقول "لستُ ذكيًّا بما يكفى لفهم التوماوية Thomism"، يقول اليوم "إن التوماوية قد عفا عليها الزمن".

٦٩ ولا يناقض ذلك ما ذكرنا عاليه، فإن صَغَار الإنسان الواقعى أمر، وهو صغار حقًّا وإن كان نسبيًّا من أثر السقوط، والأمر الآخر أن صَغَار الإنسان الذى ينسبه لنفسه ويستغرق فيه هربًا من أصله الربانى، ويمكن تسمية ذلك 'وهم الإنسان عن نفسه بادعاء نوع من الاستقلال الروحى'.

معيارنا ذاته الذى نحمله فى جوانحنا، والذى هو صورة للكون بأكمله وللروح الربانية التى تشع فى مركزه، أما الكافر المكذِّبُ فيعتقد أن كل ما عليه أن يفعل للهرب أن يغمض عينيه ويدعى أنه ليس إنسانًا، أى أن يعيش دون مستوى إنسانيته، متجاهلًا أن الإنسان لا يكون إنسانًا حقًّا إلا إذا عبر الباب الضيق، ومعرضًا عن الرحمة التى تفتح له طريقًا للعبور إلى الشاطئ الآخر.

إن الأهمية الميتافيزيقية للرحمة تتجلى فى أن البوذية رغم أنها لا إلهية فى أصلها، فتبدو وكأنها تترك الإنسان لمبادرته ومنطق كارما الصارم، إلا أنها تفيض بميثولوجيا كاملة عن الرحمة، وعلى منهاج كامل للصلاة واليقين، وهو ما نراه فى الأميدية أو طريق آميتابها. فهذا الطريق تتجلى فيه الرحمة بحكم طبيعتها فى صورة المخلص الربانى المتجسد.

ومن وجهٍ ما، تُعد الرحمة الإلهية مقياسًا لنسبية الإنسان وحدوده. ويمثل قبول الرحمة ذروة الحرية الإنسانية وأعلى منازلها.

***

إن الاعتبارات التالية ليس لها علاقة مباشرة بموضوعنا العام، لكنها لا بد أن تجد لها مكانًا هنا.

لقد أشرنا إلى المادة من قبل، والتى ليست إلا الحد الأقصى 'لعملية الترسيب' فى سياق التجلى على الأقل فى عالمنا هذا، وبالتالى

كانت أدنى ما فى الواقع الذى يعنينا. لكن قد يتساءل البعض: أليس هذا المستوى الأدنى على العكس، نوعًا من 'الوعى'، أى مبدأ الشر ذاته، ذلك 'مارا' الذى أغرى بودها، أو الشيطان الذى جرَّب المسيح؟ وتُحلُّ هذه الإشكالية لو ميَّز المرء بين قطبين للكون أحدهما وجودى سلبى أعمى والآخر عقلى واعٍ وفعَّال. وفى حين كانت المادة ذروة الترسيب والتخثر فى القطب الوجودى فقط، بينما يفضى القطب العقلى فى حد الأقصى من عملية الهرب من الرب إلى قوة قابلة للتشخُّص أو 'وعى' منحرف، أى الشيطان أو 'مارا'. وبتعبير آخر فإن حال المادة فى الوجود هو أبعد شىء عن الوجود المحض، أما الشيطان فهو أبعد حالات الوعى عن العقل الربانى، وحيث إن هذا التباعد لا يمكن أن يكون على مستوى العقل الملهم إلا فى صورة فسوق ومعارضة فإن أكثر أنماط الذكاء تنائيًا عن المطلق هو ذلك الذى ينكر المطلق بأقصى حد ممكن من 'الذكاء' أو 'الوعى'. فالوجود هو المادة الثانوية materia seconda أو الطبيعة المطبوعة natura naturata التى تتباعد و'تتصلب' وتتفاصل عن الوجود المحض، والمادة هى 'أثقل' صور الوجود و' أكثرها قابلية للانقسام' من منظور الحال الإنسانى، فهناك عوالم أخرى وحدود أخرى للتجلى، أما الشيطان فيمثل أعتى صور الذكاء انحرافًا، لكن المادة تظل بريئة رغم تصلبها وفسادها، تبقى بريئة إذا ما قورنت بالشيطان. ولا ينبغى الخلط بين الغباء والشيطانية ولا بين

الابتذال والمادية، فبينما هناك وعى يعتريه النقص من جهة قطب 'المادة'، وهذا 'انعدام ذكاء' سواء أكان فى الإنسان أو غيره من الموجودات، هناك فى المقابل وجودٌ يسمو بفضل 'الذكاء' ولو بصورة غير مباشرة، ومن هنا كان نُبل جواهر المادة، سواءٌ أكان نبل المعادن النفيسة أم الأحجار الكريمة مرورًا بجمال جسد الكائنات الحية والنباتات. وحين يبتعد الذكاء عن الذات لا يغدو بالضرورة شيطانيًّا، إذ يمكن أن ينحط فى سكون ويتصاغر بلا تمرد، وكذلك حين يبتعد الوجود عن الوجود المحض لا يصير بالضرورة تصلبًا وجمودًا، بل قد تصحبه سمات تقرِّبه من قطب 'الروح'، وبهذا المعنى يجوز القول بأن الماسة أشد ذكاءً من إنسان غبى.

وقبل أن نستطرد حتى ببعض التكرار، فلنجمل مسألة المادة وحدودها والعلوم الخاضعة لها والمقتصرة عليها، والحقيقة التى تكمن فيما وراء النطاق المادى الأفقى الخطِّى. إن العلم الحديث ذو طبيعة "أفقية" و"خطية" صرفة، فهو لا يتجاوز فى أى موضع منه مستوى التجليات المحسوسة، فحتى السحر يلج 'بُعدًا' آخر من 'العُمق'، فهو على خلاف العلم الحديث لا يَحُدُّ ذاته فى ظواهر 'المادة' و'الطاقة' و'الحركة'، فكلها ظواهر مادية فى نهاية المطاف، أى إنها منطوية فى تصلُّب الجوهر 'فيما بعد السقوط' من الفردوس[٧٠]، بل إنه يذهب

٧٠ وسنجد فى كتاب الشيخ عبد الواحد يحيى René Guénon 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' تفسيرًا للاتساوى الكيفى بين مراحل التاريخ وعصوره. وهذه النظرية ذات أهمية كبيرة، مما جعل أنصار الروحانية الحديثة فى الغرب والشرق يتجنبونها بشكل

إلى ما وراء القشرة المادية إلى الباطن بتخلل طبقات الجوهر اللطيف، ومن ثم يكتسب قدرة على محو المادة dematerialisation وتحولاتها transformation. وهى القدرة التى ينكرها العلم الرسمى، الذى لا يرى العالم الوسيط اللطيف القائم بين الظواهر المتناقضة للانتقال السحرى translocation والتحولات metamorphosis، ولا يُدرك هذا العلم بُعدى 'التعالى' ولا 'العمق'، أى العالم الروحى، وإن كان السحر أيضًا قد يغفل عن هذا البعد الذى يفسر الأثر الروحى والمعجزات. وإذا نظرنا من زاوية هذا البعد الروحى إلى العالم اللطيف أو عالم 'السحر والأرواحية التجريبية'[٧١]، فسيبدو بدوره قشرة أيضًا تمامًا كما تُعد المادة قشرة من منظور العالم اللطيف، أو بالحرى، يمكن القول بأن الجوهر اللطيف يشاكل سائلًا ثقيلًا مثل الدماء، كما يشاكل الجوهر الروحى أو الجوهر فوق الشكلى الهواء أو البخار. وعلى المستوى الميتافيزيقى، ينبغى إضافة بعدٍ ثالث هو 'البعد الربانى'[٧٢]، الذى يُصبح البعد الروحى انعكاسًا كونيًا له emanation، أو تجليًا 'ملائكيًّا' صادرًا عنه.

وعندما نتحدث عن المادة، فنحن ندرك أن المنظور البوذى

كامل لأهميتها الفائقة وصحتها القاطعة، فلا شك أن لهم مصلحة واضحة فى التمسك بالآراء الملتبسة التى تناولت عصرهم، الذى يؤمنون بتقدمه اللامحدود.

٧١ وهى تجريبية تعمل بشكل عشوائى وبمذهب ضال، لكن ذلك لا ينفى حقيقية الظواهر.

٧٢ أو 'النيرفانية' من المنظور البوذى، و'الأبعاد' الثلاثة التى ذكرناها توًّا ماثلة فى رمزيات كافة الأديان التراثية فى العالم عن الأرض والنار والنور على التوالى.

يفهمها بالمعنى الذاتى التجريبى، لكن هذا الاعتبار خارجٌ عن نطاق ما نناقشه الآن، فحقيقة أن المادة تثير اهتمامنا كظاهرة للوعى لا علاقة لها بالمضمون 'الموضوعى' نسبيًّا للظاهرة.

وقد لا تتعلق الاعتبارات السابقة وقليل من اللاحقة بموضوع هذا الباب بشكل مباشر، لكن يلزم أن نجد لها موضعًا هنا.

***

ويمكن قول الكثير عن العلاقة الوثيقة والمتكاملة بين المادة والأنا. فكل منهما ينتج عن الآخر، والمادة بثقلها وعتامتها وانفصاليتها هى ما تتوخاه عملية التفرُّدية فى النهاية، فالنفس الزائفة تتطلَّب وجودًا زائفًا، والذى بدوره يقررُ ويجذبُ ويُصلِّبُ ويذيبُ النفس فى آنٍ واحد. أما الذكاء المحض فيتعالى على المادة والأنا، ولهذا كان افتراض وجود علاقة بين الذكاء بما هو والكبر أمرًا متناقضًا على مستوى الاصطلاح، فالعنصر العقلى على بون شاسع من العبث الذى يُسمى 'الأنا' وكذلك أبعد ما يكون عن ذلك التصلب الأعمى الذى يُسمى 'المادة'، إذ من طبيعة العقل الملهم أن يصحح 'الخداع البصرى' للفردية ويتحرر من خداع الأمور الأرضية. ذلك أن الذكاء يهدى إلى البعد عن المادة، لأنه يفهم حدودها المؤلمة، وهو ما يفترض أن يكون الذكاء غير منغمس فى تلك الحدود، بل

هو قائم بذاته على حقيقته، كما يهدى الذكاء إلى الابتعاد عن الأنا بموجب كليته، ولذا خلَت طبيعته من التحيز.

إن العقل الجدلى reason ذكاءٌ فرديٌّ كامن، فى حين أن الشهوة ذكاءٌ حسِّيٌّ أو ماديٌّ كامن فى الحواس أو المادة، ونقول 'كامن' لأن كل صيغة ذهنية، حتى لو كان مضمونها ينتمى إلى مرتبة ما فوق العقل الجدلى، تظل نوعًا من التفرُّدية individualization، تمامًا مثل أن كل لذة حسية حتى لو كانت ممارستها خالية من الشهوة، هى بدرجة ما 'تجسيد materialization' للنفس وانعكاسٌ لها على النطاق المحسوس. ويمكن للعقل الجدلى والشهوة التوجه إلى الرب سبحانه، ولكن لا العقل الجدلى سيحيط بالرب ولا الشهوة ستبلغه سبحانه، ولا مناص من أن يسمح العقل لنفسه بالاستنارة بالعقل الربانى حتى يُدرك حدود نفسه إدراكًا مباشرًا، ومن أن تتحول الشهوة بفعل الرحمة إلى محبة تفوق الطبيعة.

ولو كان كل شىء 'فراغًا' من الناحية الميتافيزيقية فذلك يعنى من الناحية الكونية 'عودة إلى الغيب'، فهل هناك أكثر تناقضًا من هذا الخلط بين الحياة والموت اللذين يشكلان عالمنا؟ فالحال الأرضى بأكمله ما بين موت حى وحياة ميتة، وكما هو الحال فى كل تناقض لا بد من حل من مرتبة أعلى، وهى عين المرتبة التى صدر عنها فى بداية الانحطاط والتصلب، أى إن المادة لا بد لها من أن تعود إلى مثالها السماوى كموجة بلغت غايتها وأخذت تنسحب عن الشاطئ، إذ لا

بد للمادة أن تعود إلى الحياة الصافية. وتسمح لنا هذه الصورة بإطلالة على ما يعنيه تعبير 'معجِز بشكل طبيعى'[٧٣]، وهو تحول أشبه ببعث الجسد، حيث 'تلتهم الحياة الموت' كما قال القديس بولس. وهذه العودة لعالم الحس، والذى لا يعنى أى اندماج، ستبشر به جائحة كونية تحطم قشرة وجودنا، وعندما تعبر المادة النار ستتبخَّر، لا بالمعنى الفيزيائى بل بمعنى 'التحلل' نحو 'الباطن' فى اتجاه عالم المبادئ حيث تتخذ طريقها فى أوانها المقدَّر، لتعود المادة الأولية للفردوس الأرضى الخالية من تطور خلق الأجناس، وهذه العودة بالنسبة إلى العالم الأكبر تشاكل الموت بالنسبة للإنسان أو العالم الأصغر[٧٤]. ويجدُرُ بالإنسان فى كلا الحالين أن 'يكون مستعدًّا'[٧٥]، ولا مناص من أن يكون على مستوى حاله الجديد وإلا سوف يُكسى بصورة تناقضه الباطنى، أو فلنقل 'خطيئته' فى الانفصال عن معايير مثاله الأول فيُلقَى فى سعير لا يخبو[٧٦]. ذلك أن آدم فى سقوطه لم يعد مستحقًّا

٧٣ والمُعجِز تدخُّلٌ 'رأسى' مباشر لقوة سماوية وليس 'أفقيًّا' ينمُّ عن السببية، فلو مدَّدنا فكرة 'الطبيعة' على كل ما وُجِدَ فإن المعجزة 'طبيعية'، لكن الكلمات فى هذه الحالة تفقد معناها بالكامل، وكما يستحيل التمييز الجوهرى بين الأعمى وبين اللاواعى، ويخلط العلماء تعسفًا بين السبب المعجِزِ وبين ما هو اعتباطى ولا معقول.

٧٤ وهذا هو الفارق بين 'الدينونة الخاصة' و'الدينونة العامة'.

٧٥ ويقول مثل ألمانى قديم: "من مات قبل أن يموت لا يموت حين تأتيه لحظة الموت".

٧٦ وتقول 'بهاجافاد جيتا' "أما النفاق، والكبر، والوقاحة، والغضب، والجهل فهى سمات من ولد من مصير شيطانى"، XVI 4. ويقول 'شانكارا' فى التفسير الذى ينبغى علينا فهمه: "إن النفاق يعنى ادعاء العدالة بلا شوب، والكبر يعنى الفخر بالتعلم والثروة والمكانة، والوقاحة تعنى الزعم بأن الضرير يبصر وأن القبيح جميل، وهى آراء تنم عن احتقار الحقيقة وتزييف الوقائع وقلب العلاقات الطبيعية، أما الجهل

للفردوس فنسأت بذلك حال المادة بعد الفردوسى، تلك المادة التى تشبه نصف موت. فنحن نموت لأن المادة ذاتها هى جوهر الموت، فصار حالنا كحال أسماك حبيسة فى كتلة من الجليد[٧٧]. والوحى هو قبس علمٍ كلى omniscience يعلمنا أن هذا الجليد ليس كل شىء وأن هناك ما حوله، وأننا لسنا جليدًا وليس الجليد نحن، ويُعلمنا الوحى ذلك لأن تعلمه كامن فى طبيعتنا، تمامًا كما يعلم العصفور أن عليه الطيران إلى الجنوب فى أول الشتاء، ويعلم النبات أن عليه الاتجاه إلى النور. إن الأديان تطرح حقائق قيّمة لا تبارى فى صور رموز، ولها فى ذلك ما يبررها من تجارب آلاف السنين، لتوصلها إلينا بهذا الأسلوب، ونحن لا نملك أن نعيش فى تعارض مع الوجود ولا مع الذكاء، بل علينا ضبط إيقاعاتنا لتتسق مع إيقاعات اللانهائية. فحينما نتنفس، نستنشق جزءًا من الهواء ونزفر ما بقى منه، وكذلك هو

فهو الفكرة الخاطئة عن واجباتنا.

٧٧ وتقول متون 'أجَّانَّا سوترا' البالية أن الاستغراق المطَّرِد فى المادية للإنسان وبيئته راجع إلى واقع أن الإنسان قبل ماديته كان يتوهج كالنجوم، وكان يطير فى الهواء ويغتذى على نَعَم الرضوان، وكان يأكل أديم الأرض بعد أن ارتفعت الأرض من لُجّة الماء، وقد كانت تلك الأرض الأولانية ملونة شذية سائغة، لكن الإنسان فقد بريقه بعد أن أكل منها، وحينئذ ظهرت الشمس والقمر، وتوالت الأيام والليالى، ولذا وُجِدَ النور الخارجى بتحولاته ودورات دوامه، وبعد فترة لم يعد أديم الأرض كافيًا للغذاء، ولم يعد هناك حلٌّ إلا الكدح الردىء فى زراعة ما يصلح لطعامه، وتزايدت شهواته ورذائله. وتنتشر فى كل مكان مرويات ميثولوجية تصف تصلب المادة الأولى الذى ناظر تصلب القلوب، وقد شكلت هذه المرويات المفاهيم التراثية الأساسية، ولكن آثارها ضاعت فى ظلال الزمن، وأصبحت على حالها البائس شطرًا من الإنسان ذاته.

الحال مع التجلى الكونى، لا يبقى مع الله إلا ما وافق طبيعته سبحانه. فكل شىء فى النهاية 'يُستنشق' بتقديره سبحانه، الرحمن، مصدر كل خير.

إن الكون يتجلى بإيقاعين أحدهما رأسى والآخر أفقى، وتقفو الدورات الكونية بعضها بعضًا متعاقبة فى ذهاب وإياب، لكن ذلك وكل شىء آخر سيختفى فى أوانه، ويعود فى النهاية إلى مسببه الأول.

نظرات فى بوذية ’زين‘

لقد كان الاهتمام الغامر ببوذية ’زين‘ فى الغرب رد فعل على تفشى الفظاظة والقبح فى العالم المعاصر، وعلى شعور بالضجر من مفاهيم بعينها محكوم عليها بالعُقْم بحق أو بغير حق، ناهيك عن الجدل الفلسفى الدائر حول معانى المفاهيم والألفاظ. غير أن هذا الاهتمام المذكور قد امتزج بنزعات مناهضة للعقل المُلهم تُروِّج لمبدإ ’المادية‘، وهو ما يُفقد هذا الاهتمام أية قيمة حقيقية، فثمة فرق بين أن يعلو الإنسان على المستوى العقلى وبين أن يبقى أسفل إمكانات هذا العقل، ثم يتوهم أنه قد ’تعالى‘ على أشياء لا يفقه أبسط معانيها. ولكن من استطاع التعالى حقًّا على الصيغ اللفظية فسيكون الأسبق إلى تبجيل "كل كلمة تصدر عن الرب". وهناك مثلُ ريفى دارج يقول "إن الخنازير وحدها هى التى تقلب معالفها بعد إفراغها"، وهو يخبرنا بالمغزى الأخلاقى ذاته الذى نجده فى حكاية الثعلب والعنب المعروفة. وإذا كانت مدرسة زين أقل ’مذهبية‘ من المدارس البوذية الأخرى فذلك لأن بنيتها أتاحت لها قدرًا من المرونة، وهى تدين باستمرارها لمبادئها المنضبطة، وإن كانت هذه المبادئ عصية على من ينظر إليها من خارجها، فهى صمتٌ يحملُ سرًّا، ويختلف اختلافًا

كليًّا عن الصمت المألوف الذى يعرفه الناس. إن بوذية 'زين' تناسب تمامًا إمكانات نفوس الشرق الأقصى بفضل طبيعتها المباشرة الصارمة التى تفترض مناخًا ذهنيًّا وروحيًّا خاصًّا إلى حد أن أقل تهاون فيه يُعرِّض غاية الجهد للضياع مهما بلغت درجة الإخلاص والتفانى. ولا ينبغى لنا ونحن نتحدث عن هذه المدرسة أن ننسى أن معظم الصفوة المرموقة فى اليابان هم فى واقع الأمر ثمار مدرسة زين.

لكن هناك أيضًا خطر معاكس يتعلق بشعوب الشرق الأقصى، فأتباع بوذية زين يجدون صعوبة فى مواجهة المبالغة فى إبراز الطبيعة غير العقائدية لتراثهم فى السياقات الدراسية والأكاديمية الغربية، وكأن غياب العقائد له الدلالة نفسها عند الآسيوى المتأمل والغربى الملحد. وقد وقعت أخطاء مشابهة من هذا النوع فى عالم الفن أيضًا، حيث اختلطت الفنون 'التجريدية' المعاصرة فى اليابان بأعمال مستوحاة من الطاوية وبوذية زين من حيث روحها على الأقل. كما نذكر أيضًا خلط علماء النفس الأوروبيين بين رسوم المرضى العقليين وبين الماندالات البوذية، وهو خلط يشبه حالة 'اللاعقائدية adogmatism'، التى يظن الناس فيها وجود تماثلات سطحية بين مظاهر مختلفة تمامًا فى جوهرها، ومن ثم يقع الخلط[٧٨].

٧٨ ونجد فى الموسوعة اليابانية المصورة Le Japon illustré, Paris, 1915 عبارات لإرضاء القراء الغربيين على منوال "وهذه 'البوذية الجديدة' قد كفَّت عن أن تكون ديانة ميتافيزيقية وتنسكية تناقض الطبيعة، فهى عَلمانية بلا كهنوت، وأخلاقية تستقى من

وعمومًا لا بد للمرء أن يحذر من الميل إلى اختزال الروحى إلى نفسانى، وهو ميل أصبح شائعًا إلى حد أنه بات سمة مميزة لمعظم التفسيرات الغربية للمذاهب التراثية. وما يسمى 'علم نفس الروحانية psychology of spirituality' أو 'التحليل النفسى للمقدس psychoanalysis of the sacred' هو الثغرة التى يتسلل منها فيروس النسبية الحديثة إلى التراث الشرقى الحى[٧٩]. ومع أن الروحانية بالضرورة تنتمى فى جوهرها إلى مرتبة سامية تجاوز الفردية، لكنا لا ننكر أنها تنطوى على صِيَغٍ ثانوية للمنظومة النفسية، بموجب أنها بطبيعتها تشمل 'كل ما نحن عليه'. وتسمية 'علم النفس الروحانى' تحمل تناقضًا اصطلاحيًا لا بد أن ينتهى إلى تزييف الروح وإنكارها، فهو يشبه الحديث عن 'بيولوجيا الحقيقة'. وقُل مثل ذلك عن الذين خلطوا بين ما هو 'فوق المنطق' وبين ما هو 'لا منطق' والعكس بالعكس. فبمجرد أن تطرأ ظاهرة منطقية لا تُدحَض يُصيبهم

'مبررات' قومية وامتيازات اجتماعية".

٧٩ ويقول يونج "إن طفو محتويات صورية بعينها إلى 'اللاوعى الجمعى collective unconscious' يصاحبه عمليًا مكمل نفسانى بشعور بالأبدية واللامحدودية"، ومثل هذه المقولات تدمر بشكل خبيث كل تعالٍ وكل نزوع عقلى مُلهم، ويدفع فى نظريته بأن اللاوعى الجمعى أو ما دون الوعى هو أساس الوعى 'الفردى'، ويزعم أن الذكاء الإنسانى له مُكوِّنان، أولهما انعكاس اللاوعى من ناحية، ومن الناحية الأخرى تجارب عالم الظاهر، ولكن حيث إن التجربة ليست ذكاءً بما هى فلا بد أن يعتمد جوهره بالضرورة على ما دون الوعى، ومن ثم يحاول المرء تعريف ما دون الوعى على أساس تشعباته، وهذا هو التناقض الكلاسيكى بين الفلسفتين الذاتية والنسبية.

الاضطراب، ويسارعون بتصنيفها إلى 'أرسطية' أو 'ديكارتية' ليؤكدوا على طابعها المصطنع وأن الزمن قد عفا عليها.

وقد قيل الكثير عن 'لاعقائدية adogmatism' التعاليم البوذية، لكن على المرء أن يتوخى الحذر حين يتناول هذه الفكرة كى لا يتسرع إلى ازدراء الأشكال العقائدية لأمور يستحيل أن تكون، أو يقفز إلى استنتاجات تبدو للوهلة الأولى منطقية لكنها فى الحقيقة تقوم على أسس زائفة ومناقضة للواقع. ودائمًا ما نتعجب من خفة بعض الناس الذين يرفضون العقائد لأسباب روحية مزعومة، وينسون الرجوع إلى التراث فيما يتعلق بالإمكانات والاحتمالات، ويزعمون بغرور طاغٍ أن وصفتهم الخاصة البسيطة سوف تدشِّن عالمًا جديدًا يسعدُ فيه البشر حتى لو قام ذلك على الوهم، متناسين أن 'بودها' ذاته لم ينجز هذا الحلم المستحيل، وإن افترضنا رغبته فيه أصلًا. ونجد هنا فضلًا عن تفاهة زعمهم هذا، جهلًا أصوليًا بالاختلافات الكيفية بين المراحل التاريخية، وكأن الذين يريدون إرساء قواعد الأشياء فى الكون ليس لديهم أدنى فكرة عن القوانين التى تحكمه، وباحتقار تام للوحى التراثى الذى يكشف تلك القوانين. إن 'اللاعقائدية' تنطبق على التبلُّرات الذهنية للحقائق الجزئية، فالحقائق بما هى لا تمنح حقًّا مطلقًا بنفى الحقيقة، بل تُغلق الباب فى وجه ثبات أنصاف الحقائق من غير أن تفتح منفذًا للخطإ. وقد استغل الباحثون المحدثون فى

الروحانية شعار 'اللاعقائدية' كذريعة لفعل ما يشتهون[٨٠]، وذلك باسم تراث وجدوا فيه أنفسهم، أو تعلقوا به تعلقًا عاطفيًا أو بخيال مبتسر ناقص.

☼☼☼

وحيث إننا نتحدث عن بوذية 'زين' يحسُنُ بنا أن نعرض بإيجاز لما يُعرف باسم 'طقس الشاى cult of tea'، فقد ذكر لنا بعض اليابانيين من أتباع بوذية زين ما يناقض رأى بعض 'المتخصصين' الذين يعتبرون رغباتهم حقائق، ويقيسون الأمور بمعايير الانحطاط وتسطيح كل شىء. إن 'طقس الشاى' له 'مغزًى عميق للغاية'، ويفسرونه بأن الشاى يمثل 'الجوهر'، وأن الإحسان فى فن الشاى يتطلب كمال الأداء لا بالأنا بل 'بالفراغ' أو 'الذات'، وإعداد

٨٠ تقول 'لانكافاتارا سوترا Lankāvatāra Sūtra' : "إن من تحقق بمرتبة 'بودها' يقوم بأفعال 'يستحيل فهمها 'آتشينتيا achintya'، وتُنفذ دون غاية أو منفعة 'أنابهوجا تشاريا anābhoga-charyā'"، وهذه العبارة تقع على طرفى نقيض من البوذية النفعية الحديثة، التى تتسم بالمادية والديمقراطية، ولا جدال فى أن البوذى يستطيع أن ينشغل بأعمال نفعية كغيره من الناس، والتى قد تكون خيرًا أو شرًّا بحسب الحال، ولكنه سيقوم بها دون أن يغفل عن أنها لا تُعدُّ فى ذاتها سُبلًا إلى البوذية أو إلى الحقيقة، وأنها لا تقع خارج دائرة 'سامسارا'، ولا يمكنها تبديد الأوهام، وفوق كل ذلك عليه ألا يتوهم أنه يضيف شيئًا أيًا كان إلى التراث والمقدسات كما لو كانت تفتقد جوهرًا لم يُكتشف فى عصر 'كانط' أو 'روسو' بعد قرون لا تحصى من القصور الروحى، فيستحيل للنسبية أن تُطَعِّم بما كان مطلقًا.

الشاى بحذقٍ ومهارة حركية ليس هو الغاية، وإن كان يمثل فى الآن ذاته سببًا ونتيجة لتجسيد الرمزية المقصودة. ويُروى أن أحد كبار المعلمين، عندما ادعى أحد تلاميذه أنه يتقن تحضير الشاى قال له "إننى سأكون تلميذك" لكى ينوِّه بشيء من المفارقة إلى أن تلك المعرفة know how تقتضى انسلاخًا تامًّا من الفردية، ولذلك هى عسيرة المنال.

ولن يتوانى كثير من الناس عن الاعتراض على هذه الجوَّانية التى نجدها فى طقس الشاى وفى غيره من الطقوس المشابهة[٨١]، قائلين إن 'بودها' لم يُحضِّر شايًا ولم ينسِّق زهورًا قط. والجواب على هذا الاعتراض هو أن المنظور الروحى يرى الكيفية التي يُؤدَّى بها الفعل هى الأهم، وليس محتواه المادى، على الأقل من جوانب بعينها، وما دامت الأفعال المعنية مشروعة. ولأن 'بودها' كان إنسانًا فقد كان عليه أن يعمل، وتتسم أعماله بما 'يفوق الطبيعة' أو تتضوع بالبودهية ذاتها. وبعد أن انقضت حياته، حُفِظت كل رمزياته وأعماله فى التراث، ومارسها قديسون وأضفوا عليها مزيدًا من القداسة[٨٢]. وعلينا ألا نغفل عن أن كل فعل فى الحياة له طبيعة

٨١ ويتوهم الذين ينكرون الجوانية أنها 'اختراع'، لأنهم يجهلون ما هو موضوع النقاش، فمن يجهل ماهية الدين يعتقد أنه قادر على تأسيس دين بنفسه.

٨٢ وقد اجتمع رهبان 'زين' أمام صورة 'بودها' وشربوا الشاى من قدح واحد بوقار التناول المقدس، وقد تطورت هذه الطقوس من 'زين' إلى تقليد احتفالى فى اليابان فى القرن الخامس عشر،... وتعود قصصنا عن تنسيق الزهور إلى قِدِّيسى البوذية الأوائل الذين جمعوا الزهور التى بعثرتها العاصفة، وبموجب عنايتهم بكل الخلائق

شعائرية كما ذكر الشيخ عبد الواحد يحيى، ومن ثم يمكن تصور فن له جذور شعائرية يظهر 'كتوكيد' للأصل الذى نبت منه، بمنظور جديد وفى إطار تراث قائم. ولكن حيث إن كل شىء يمكن أن يتدنَّى إلى مستوى ما يسمى اليوم 'ثقافة'، فإن 'الفن الروحى' أيضًا قد ينقلب إلى ترفٍ جمالى أو ملهاة تخلو من أى مضمون أو فاعلية، إلا أن ذلك يبقى 'أفضل من لاشىء'، فعلى الأقل هو يحفظ ذكرى ما يجب أن يحفظ، ويرشد الناس إلى عالم الروح بأكمله"[٨٣].

وتتيح مسألة طقس الشاى فرصة لملاحظة أمر أكثر عمومية، وهو التهوين الشائع اليوم من شأن 'الطابع التصويرى' والذى

وضعوها فى أوانٍ مليئة بالماء،... ونرى البستانيين الأوائل يشيرون إلى المبدإ الفاعل فى 'السماء' وإلى المبدإ القابل فى 'الأرض' وإلى المبدإ الوسيط 'الإنسان'، وأى تنسيق لباقات الزهور لا يحقق هذه الرموز الثلاثة يُعتبر عقيمًا ميّتًا، كما يعلقون أهمية كبرى على فن تنسيق الزهور بثلاثة معايير هى الصورى وشبه الصورى واللاصورى، Kakuzo Okakura, The Book of Tea, J. E. Tuttle 1906. ويقول 'كاكوزو' "يجوز الحديث عن عدد كبير من الأمور عن تنسيق الزهور، إلا أن هناك دائمًا ما يبقى للحديث فيما وراء التحققات المُدرَكة والأسرار المبدئية لوجود لا ينفصم،... وهذا أساس فن تكوين الزهور الذى يمكن ممارسته لا بما هو لاصورى بل بالتمثيل الرمزى المنظور، وهذه اللاصورية والصورة الروحية هى الفكرة الأساسية لفن تنسيق الزهور، حيث يندمج ما لا تعبير عنه بالعالم المحسوس"، Gusty L. Herrigel, Der Blumenweg, Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1957.

٨٣ ولا ينبغى التهوين من نفوذ 'روح طقس الشاى' فى الحضارة اليابانية، "فقد كانت إنجازات أساتذة فن الشاى عظيمة، إذ إنهم أحدثوا ثورة كاملة فى العمارة الكلاسيكية والزخاف الداخلية، وأبدعوا طرازًا جديدًا،... والذى بُنِيَت به القصور والأديرة بعد القرن السادس عشر، ... والواقع أن من المستحيل أن تجد قسمًا من الفن إلا وترك أساتذة فن الشاى عليه أثرًا من عبقريتهم" Kakuzo Okakura, The Book of Tea

يهدف إلى التقليل من فكرة الشكل بحد ذاته، ومن المَلَكَة البصرية الإنسانية ووظيفتها الأولانية بوصفها 'سرًّا طبيعيًّا'. وهو ازدراء يسير قدمًا بقدم مع إزدراء للكلمة والخطاب. وينتهى فى الحالتين إلى تدنيس الرمز من حيث كونه وعاءً للمضمون.

إن بوذية 'زين' حكمة تستلهم الصور والأشياء المنظورة، وهى متأصلة فى نظرة 'بودها' إلى الزهرة فى يده.

***

إن السؤال عن أيٍّ من المدارس البوذية أخلصُ إلى البوذية الأصلية؟ لا معنى له بالنسبة لنا، فهو يشبه السؤال "أيٌّ من فروع الشجرة أخلصُ لجذورها؟"، أما عن الأشكال المتعددة للبوذية التراثية فإن المسألة الجوهرية الوحيدة الجديرة بالطرح هى مدى اتساقها مع العقيدة الصحيحة الأولى أو انحرافها عنها، فكل بوذية أرثوذكسية أزهرت من صورتها الأولى، هى 'بوذية حقة'، وما يُظن أنه تطور فى أحد جوانب 'دارما' ليس تقدمًا بالمعنى المعاصر بل هو انكشاف لجانبٍ من الحقيقة الأصلية[٨٤]. فالإلهام لا يعنى ابتكارًا ولا اختراعًا تمامًا كما أن الرؤية الميتافيزيقية لا يمكن اختزالها فى منظور

٨٤ لقد استخدم الكُتّاب الآسيويون المصطلحات الغربية بإهمال وبدون سوء نية، لكن فى هذه الحالة يجب علينا تحذير القراء الغربيين، وإلا وقعوا فى ربط ذهنى معين نتيجة هذه الأخطاء.

عقلانى[٨٥]. وادعاء أن 'دارما' كانت فى الأصل 'عملية' وليست 'تأملية'، خلافًا لما تشهد به السوترات يختزلها إلى تجربة فردية محضة بلا نور، ففهم أى مذهب لا يكون كليًا إلا إذا انطلق من فكرة الأرثوذكسية.

وقد سمعنا مقولة "إن البوذية قد وجدت فى 'ماهايانا' 'صورة جديدة' فى مرحلة تاريخية بعينها، ولا مناص من أن نجد لزمننا 'صورة جديدة' حتى تتكيف مع روح عصرنا"[٨٦]، وهى مقولة زائفة لسببين، أولهما أن 'ماهايانا' ليست اختراعًا بشريًا، ولم تحاول التكيف مع أحوال أى 'عصر' كان، وثانيًا لأنها تشكل للإنسانية وحيًا[٨٧]، وتظل هى التعبير الحاسم أو الصورة النهائية من البوذية

٨٥ ويدفع بنا ذلك إلى الظن بأن طليعة اللاهوتيين الذين حاولوا إثبات أن 'التراث' يعنى 'التقدم' وليس 'الجمود'، وذهبوا إلى أن القديس بولس قد 'لجأ إلى الاختراع' فى صياغة حقائق معينة فى رسائله. ولا جدال فى أن ذلك كان محاولة لربط 'التقدم' بالمسيحية ووضع الحواريين مع مخترعى الآلات، واللقاحات، والمتفجرات فى مرتبة واحدة. ويسمى قصور الذكاء عن فهم أعمال المدرسيين 'توافقًا مع العصر'، ولا شك أن خداع أنفسنا بحجة محدوديتها كمعيار يسمى 'تواضعًا'.

٨٦ ونرى الظاهرة ذاتها فى العالم الكاثوليكى شأنه شأن أى مكان آخر، دون التوقف للسؤال عن قيمة المطلق الزائف الذى نسميه 'عصرنا'، ودون النظر لميوله وبِنيَته ومواقفه، أى دون التساؤل عما إذا كان 'عالم بلا ربٍّ' أو 'عالم معادٍ لله' يمكن اعتباره عالمًا طبيعيًا أو حتى صالحًا. فمن المقدَّر عند البعض أن الأديان لا بد أن تتغير لتصبح 'اجتماعية' ووجودية و'سريالية' حتى تكون 'جديرة بمستوى' الإنسانية المعاصرة. وما نسوه تمامًا هو النظر إلى هذه القضية من منظور معاكس تحسبًا للنظام الطبيعى للعلاقات، فقد عشنا فى عالم فَرَغ من المعايير.

٨٧ ولو تحدثنا عن الانقسام بين بوذية الشمال والجنوب واختلافاتها التى تُطرَح عمومًا، لن نجد أفضل من كلمات 'هونين' أحد أعظم القديسين فى البوذية اليابانية التى يقول

الصالحة للبشر إلى نهاية الدهر مع مجىء 'بودها مايتريا'، وإذا كان زمننا البائس يحتاج إلى تناولٍ بعينه أو تكييف خاص للرسالة الخالدة، فإن ذلك قد جرى منذ زمن بعيد فى بوذية أرض الصفاء 'جودو'، والتى كانت تعبيرًا رحيمًا عن تلك الرسالة، قدرته العناية الربانية وتوجه إلى أشد الناس بؤسًا. والإنسان فى زمننا لا يعرف الأصالة الروحية إلا فى شدة المعاناة، ولكن السماء تصب البركة عليه صبًّا خفيًّا على سبيل التعويض، شريطة ألا يُغلق الإنسان على نفسه باب الرحمة السماوية المُخَلِّصة.

فيها "إننا نجد فى تعاليم 'بودها' المعلم الأعظم إبَّان حياته كل ما وُجد فى الطوائف الثمانى من مبادئ برانية وجوانية، وفى 'الطريق الواسع ماهايانا' و'الطريق الضيق هينايانا' التى قامت على مذاهب أولية تناسب قدرات الجماهير، إلى جانب التعاليم المخصوصة لمن استطاع فهم الحقائق والتى تتعدد تفاسيرها وتتنوع، كل ذلك نجده فى تعاليم المعلم الأعظم. فبعضها يُفسِّرُ مبدأ فراغ كل شىء، وبعضها يُعيدنا إلى جوهر الحقيقة، فى حين كان بعضها يؤسس نظرية للتمايزات الخمسة فى طبائع المخلوقات العاقلة، وغيرها مما يجادل فى أن طبيعة 'بودها' تسرى فى الموجودات جميعًا. وتدَّعى كل مدرسة أن منظورها هو الأعمق ويمثل حقيقة البوذية الأكمل. والحقيقة أن كل ما يقولونه يتطابق مع ما قالت به السوترات والشاسترات، ويتطابق مع كلمات 'بودها' الذهبية التى علّمها للناس كلٌّ حسب إدراكه، فحينًا يقول شيئًا وحينًا يقول شيئًا آخر حسبما تقتضى الأحوال. ولو التزمنا بواجبنا الدينى كما توصى السوترات فسوف يعيننا على عبور بحر الميلاد والموت بأمان إلى الشاطئ الآخر..." Honen, the Buddhist Saint، وتُذكِّرنا نهاية هذا المقتبس بالصيغة التى جاءت فى 'سوترا براجنا باراميتا' و'هيردايا سوترا' والتى تقول "لقد ذهب، وبلغ الشاطئ الآخر، مباركة أنت أيتها الاستنارة".

ملحوظات أولية عن لغز كوان

لعل من يُولى عناية، ولو يسيرة، بما تسميه بوذية زين 'كوان' يدرك أنه تركيبة صيغت عمدًا كى يغلب عليها طابع العبثية أو اللامعقولية، لتحدث نوعًا من الصدع المحرِّر فى وعى الذهن المتأمل فيها، فالذهن قبل لحظة الاستنارة يكون كالحجر الأصم. بيد أن الكوان كثيرًا ما يُقدم بشكل مشوه للأسف، إذ يميل فريق من الناس إلى المنطق 'الغربى' بضرب من التلذذ الخفى، فيزعمون أن غايته هو استنبات رؤية جديدة للعالم والحياة، وهى غاية لا قيمة لها فى ذاتها، أو يختزلون 'زين' فى نمط حياة عملى يألفه الناس، فيغفلون بذلك القيمة الروحية إغفالًا تامًّا. ولسنا نزعم أن هذه الآراء باطلة تمامًا، لكنها لا تؤسس تعريفًا حقيقيًّا للكوان، ولو فعلت لما أبانت عن 'روحانية زين' السامية.

والقول بأن غاية الكوانات هى مجرد إحداث تحولات ذهنية بفعل عبثيتها، هو قول قاصر لا يفسر تمايز كل كوان عن غيره، أو الجهد المضنى المبذول فى جمعها. إن الكوانات مُنجز تراثى يستمد قوته من أن من صاغوها هم معلمون أفذاذ، ولو كانت عبثية الكوان وحدها كافية للاستنارة، لكان القول بأن حاصل جمع اثنين واثنين

يساوى خمسة كافيًا لحدوث الاستنارة، ولما احتجنا هذه الكوانات التراثية ولا لجأنا إلى كوان بعينه دون غيره.

وابتعاد الكوانات عن طرح مذهب ميتافيزيقى، واستحالة شرح معانيها لفظيًّا لا يعنى أنه لا مغزى فيها على الإطلاق، إذ من غير المعقول أن يظل الناس لقرون طويلة يتأملون فى عبث لا معنى وراءه. فالطابع التراثى للكوان والاستنارة التى تنبثق عنه يبرهنان على أنه ليس مجرد 'شىء' عديم القيمة. ولكن إذا كان الكوان لا يحمل مضمونًا مذهبيًّا بعينه فما الذى يحمله إذًا؟ إن سمة 'زين' وإجابات المعلمين تخبرنا أن كل كوان يعبر رمزيًّا عن تجربة روحية معينة لمعلم بعينه، ولا يُفهم التناقض المقصود ومغزاه إلا إذا عاش الإنسان التجربة الروحية ذاتها، ففى لحظة انكسار جدار الوعى الذهنى ينقشع الغموض عن الكوان فورًا، ذلك أن 'ساتورى'[٨٨] أو الاستنارة تُجلى معنى الكوان، فيتبدى مضمونه ويظهر اختلافه عن غيره من الكوانات. واختلاف كل كوان عن الآخر لا يعكس تباينًا فى النور ذاته، بل فى أوجهه وتجلياته، ولا مناص من أن ينطوى الكوان على معنى ميتافيزيقى لو كان له معنى أصلًا، لكن مبرِّره

٨٨ و'ساتورى' ليست هى الاستنارة المطلقة، بل ترقى إلى مرتبة من 'بودهى' لم تصبح 'سامياكسام بودها' بعد. فإذا انفصلت الحالة الدنيوية عن حالة اليقظة كما ينفصل محيط الدائرة عن مركزها فإن 'ساتورى' ستعنى الاستنارة الفجائية بشعاع من خارج الدائرة لكنه يُعد امتدادًا للمركز. والتمييز بين درجات الاستنارة لا يكون له معنى إلا على المستوى الروحى فحسب، ولا علاقة له بالعالم.

الحقيق يكمن فى الإشارة إلى ما لا يُعبَّر عنه فى تجربة الاستنارة. وقد يزعم البعض بأن الكوان لا حق له فى الوجود ولا محلَّ له فى اللغة، إذ إن اللغة تعنى الفهم، وهو اعتراض له وجاهته لكن الاستثناءات لا بد أن تحظى بنصيبها بحكم أن للتناقض دورًا وظيفيًّا فى بنية 'مايا'.

٭٭٭

إن هذه الملاحظات تستدعى مزيدًا من التأمل عن مقاصد زين ووسائلها بشكل عام، فما تتغياه 'زين' هو استعادة الإدراك فوق الطبيعى فى ' الحاضر الأبدى sub specie aeternitatis'، فالعقل لا يملك أن يخرج عن دائرة النسبية ولا حاجة له إلى ذلك، فيجد نفسه متجذرًا فى المطلق من زاويتى الوجود والعقل الملهم. لكن 'زين' تتضمن بُعدًا آخر يكمل البعد الأول، وهو بعد 'البساطة' أو 'التوازن'، والعودة إلى الطبيعة الأولانية للأشياء. فمقابل البرق المفاجئ أو ساتورى، نجد السكينة المقيمة فى طبيعة الأشياء، والتى تتجلى فى انعكاس القمر على سطح بحيرة ساكن، أو بَرَكَة تتنزل عند تأمل زهرة زنبق، أو بهاء يكسو طقسًا لاحتساء الشاى. إن حب 'زين' للطبيعة والتجرد الرمزى الذى يحو إلى تحطيم الأصنام ليس ترفًا عابرًا، فمن رغب أن يعيد العقل الإنسانى 'لاستبصار الأبدية' التى جبل عليها، والتى فُقِدت فى تيار الانحطاط وتبعثرت فى

أهوائها الملحَّة، لا بد أن يعيد النفس والجسد إلى بساطتها الأولانية بتحريرهما من البنى المصطنعة التى فرضتها الحداثة[٨٩]. ولا يقوم أحد البعدين دون الآخر، فما من محتوى بدون وعاء ملائم يحتويه، فكمال البرق لا يكتمل إلا بكمال زهرة اللوتس. وقد استفادت 'زين' فى هذا البعد الثانى من الأرض التى مهدتها الشينتوية، تمامًا كما استفادت فى بعدها الأول من معونة حضور الطاوية. ولا ينبغى ذلك أن ينسينا حقيقة أن كل شىء قد أُعطىَ منذ البدء فى إيماءة بودها، وابتسامته، والوردة التى حملها فى يده.

***

وحين ينطلق المرء من الفكرة الأساسية التى تقول إن 'نيرفانا' وحدها هى الباقية الدائمة، وإن العالم المتألف من 'أصناف' أو 'ذرات' هو فانٍ زائل لا ثبات فيه، فإنه ينسى أن الهرب من الفناء أو انعدام الديمومة أو حتى تصور فكرة استحالة الديمومة والسعى للخلاص من هذه الاستحالة، لم يكن ليصير ممكنًا لولا وجود أثر من الديمومة فى الزائل الفانى، وكأنه لمحة من المطلق داخل النسبى. ومن

٨٩ وتُعَبِّر وضعية تأمل 'زازين' فى هذا السياق عن الاستقامة والسكون، والتوازن بين الجهد والطبيعية، وقد طوَّرت 'زين' 'فن الحركة' الذى يمتد إلى الحِرَف المختلفة بما فيها صناعة الأسلحة والزخارف والأنشطة النسائية، وهو مناقض تمامًا للدقة الزائفة والطبيعية المصطنعة فى عصرنا.

ثم، وبدهيًا، لا بد أن يحتوى المطلق على عنصر من النسبية، وإلا لما وُجد فى العالم شىء نسبى من الأساس، بل وحتى مفهوم النسبية والسعى لتجاوزه يفترض وجود مثل هذا العنصر. ويُجسد رمز 'ين يانغ' هذه الفكرة بطريقته كما نوهنا عن ذلك فى سياقات عدة.

وعنصر المطلقية أو الديمومة الكامن فى عين العوارض الفانية كافة هو فى الحقيقة جوهرنا ذاته، أو 'طبيعة بودها' الموجودة فينا. واكتشاف جوهرنا الحق هو إدراك للديمومة وخلاص من 'عجلة الوجود'. وهذه هى فكرة البطون immanence التى جعلت زين تفصل نفسها، لا عن التراث، فهى غصن من شجرة البوذية، بل عن المفاهيم بما هى، إذ رأت أن ما يكشفه الوحى لنا كامن بالأساس فى أنفسنا. وتُعلِّم 'زين' مريديها عبر إشارات وسلوكيات بعينها كيفية إدراك علة وجود الكلمات والأفكار والتراث.

ولسنا أرسطيين، لكن أرسطو أفضل ألف مرة من مذهب 'زين' زائف انفصل عن أصوله وحُرِم من علة وجوده وسر فاعليته. وقد أوردنا هذه النقطة هنا لأن 'زين' الحداثية تغفل عن حقيقة 'أن 'زين' ليست مع الأشكال forms ولا ضدها، كما أنها تنطوى على جانب تأملى صارم، وما يمكن تسميته 'عبادة الفراغ'، فضلًا عن موقفها من قيم التقوى والتواضع والامتنان[٩٠]، والتى هى

٩٠ ويعنى هذا التحفظ افتراض أن فضائل العبادة لا بد أن تُستوعَب بفناء باطنى يتعالى عليها دون أن يناقضها. ومن جهة أخرى يمكن القول بأن التوجهات المتنوعة فى 'زين' التى نشأت معها تتعايش جنبًا إلى جنب، كلٌّ فى موضعه الصحيح.

قيم تشترك فيها كل الروحانيات التى تستحق أن يطلق عليها هذا الاسم[٩١]. فالمنظومة الروحية ليست أمرًا لا قيد له ولا ضابط، وقد تستحيل الجوانية سمًّا زعافًا إذا لم تنضبط بإطار من الأحكام المشَرِّعة، أى تكون 'باسم الرب' كما يُقال فى الغرب، أما فى 'زين' فثمة ثلاثة أركان هى 'بودها' و'الشريعة' و'جماعة المريدين' أو 'بودها' و'دارما' و'سانجا'، وهى تقوم على كل ما تضمنه هذا الثالوث، وإلا ما صارت منظومة روحية[٩٢].

٩١ ويعكف رهبان 'زين' على تلاوة السوترات كل صباح، بما يعنى أنهم يحترمون المتون، كما يرددون دعاء 'تا هوى' الذى يتضمن سلسلة من الطلبات الروحية والمادية، يتوجهون بها إلى "كل البودهات و'بودهيساتفات–ماهاساتفا Bodhisattva-Mahāsattvas' فى الماضى والحاضر والمستقبل فى الأرجاء العشرة من الكون"، وإلى 'ماهابراجناباراميتا Mahāprajnāpāramitā' أو 'شاكتى' 'آدى بودها' و'فاجرادهارا Vajradhara' التى تماهى معه أحيانًا. كما نلاحظ أن كل وجبة تُصاحب بالصلوات، وأن المبنى الرئيسى للدير يحتوى على صور 'بودها شاكيامونى'.

٩٢ وهكذا لا نجد شيئًا تشترك فيه 'زين' مع النظريات الإنسانياتية على منوال 'يونج' أو 'كريشنامورتى' أو أى نوع من النفسانية psychologism.

نيرفانا

يشيع فى الغرب فهم خاطئ عن مفهوم 'الفناء الروحى' فى البوذية، إذ يتوهمونه نظيرًا لمفهوم 'العدم'، وكأن بإمكان المرء إدراك شىء ليس بموجود أصلًا. والحق أن 'نيرفانا' إما أن تكون لا شىء وفى هذه الحالة يستحيل إدراكها، وإما أن تكون شيئًا حقيقيًّا له وجود يتسنى لنا بلوغها. ومن اليسير نسيان أن الجنة[٩٣]، ناهيك عن الرضوان الذى هو المضمون الإيجابى لنيرفانا، يُمكن أن يُنظر إليها على أنها عدَم، فالعلاقة بين التجليات الصورية واللاصورية

٩٣ ويقول القديس 'مكاريوس المصرى': "إن التيجان والأكاليل التى سيعتمرها المسيحيون لامخلوقة"، وينحو اللاهوتيون الغربيون إلى تفسير هذه المقولات بشكل شاعرى، وهو أمر عبثى، فالآباء الأوائل لم يكونوا يكتبون أدبيات، بل كانوا يعبّرون عن حقائق لاهوتية وروحية عميقة. ومع ذلك، يمكن فهم هذا التأويل من خلال موقف اللاهوت الغربى تجاه مسألة النعمة الربانية grace، والتى ينظر إليها على أنها شىء مخلوق، على خلاف اللاهوت الشرقى، وخاصة لاهوت القديس 'غريغوريوس بالاماس' واللاهوت الأريوباغى والآبائى، والذين يرون النعمة تتضمن الجوهر الربانى وتتخذ صِيَغًا متعددة، ومن ثم فهى لا مخلوقة أو ربانية. ومن الإنصاف القول بأن اللاهوت اللاتينى ليس مخطئًا تمامًا فى نسب صفة 'مخلوق' إلى النعمة الربانية وصِيَغها، وكذلك فإن اللاهوت اليونانى ليس مصيبًا تمامًا فى رفضه لهذا المنظور. إذ إن اللاهوت الغربى ينظر إلى الأمور من زاوية كونية أفقية تفصل بين المستويات، أما اللاهوت الآبائى فيتخذ منظورًا ميتافيزيقيًّا رأسيًّا جوهريًّا وتركيبيًّا. ففى السياق الأول، تظهر النعمة كمخلوقة، إذ تمثل نوعًا من التدخل اللاصورى فى عالم الصور المتجلى، بينما فى السياق الثانى، تكون النعمة لامخلوقة لأنها تمثل الحضور الإلهى الغامض فى صلب الوجود المتجلى.

تُشاكل من حيث المبدأ التجلِّى بما هو واللاتجلِّى[٩٤]. ومن ناحية أخرى، لا يمكن للجنة أن تكون شرًّا أو عدمًا، إذ إنها انعكاسٌ للرضوان الربانى[٩٥]، ولا تملك إلا أن تُجلى فى كل جوانبها المثال الربانى ولكن بصورة يشوبها بعض 'النقص'، على غرار العالم الأرضى الذى هو بالضرورة صورة 'ناقصة' من العالم السماوى، فلو لم يكن الأمر كذلك لما أمكن تمييز العالم الأرضى تمييزًا تامًّا عن السماء، كما أن العالم الأرضى لو لم يكن به نقص، لما تسنى تمييزه عن الرب عز وجل[٩٦].

٩٤ وإذا كان هناك تشاكل متوازٍ بين مرتبة من الوجود وأخرى من حيث محتواهما الإيجابى، فهناك من ناحية أخرى تشاكل مقلوب فى العلاقة بينهما. فمثلًا، هناك تشاكل متوازٍ بين الجمال السماوى والأرضى، ولكن التشاكل المقلوب يتعلق بمواقعهما، حيث الجمال الأرضى 'ظاهرىٌّ' والجمال الربانى 'باطنى'. ولتوضيح هذا القانون بالرموز نقول: إن بعض تعاليم الصوفية ترى الأشجار انعكاسًا لأشجار الفردوس، والنساء الأرضيات انعكاسًا لحور الجنة، وهو تشاكل متوازٍ، لكن جذور أشجار الفردوس علوية باتجاه السماء، وحور العين عاريات، وهو تشاكل مقلوب، فما كان فى الأسفل يُصبح فى الأعلى، وما كان فى الباطن يتجلى ظاهرًا. ومراتب الوجود الثلاث العظمى، أولها مرتبة التجلى الصورى وتشمل نطاق التجليات الجسدية الكثيفة، والنطاق الحسى، والنطاق النفسى اللطيف، وثانيها مرتبة التجليات اللاصورية وفيها الروح الكلى ورؤساء الملائكة، وثالثها مرتبة اللاتجلى وهى الرب فى جوهره وكلمته.

٩٥ لا يجوز الاعتراض بأن الشر لمجرد وجوده، يعكس الرب، إذ إن الشر ليس انعكاسًا له سبحانه من حيث كونه شرًّا، بل من حيث وجوده فحسب مهما كان وجوده نسبيًّا. ووجود الشر لا يمنحه بالضرورة مضمونًا ربانيًّا، ومن ثم كان الشر انعكاسًا بدهيًّا للرب من حيث الوجود لا من حيث المضمون، أما الخير، كالجنة، فيعكس الرب بجانبى الوجود والمضمون معًا. ولهذا، فثمة جانب يستحيل فيه أن يكون الشر انعكاسًا للرب، وأما ما لا يعكس الرب بأى وجه فهو ببساطة غير موجود.

٩٦ وهذا المفهوم ينطبق على الشهادة الإسلامية "لا إله إلا الله"، أى إنه ليس هناك

وإذا كانت عودة الإنسان إلى الرب توصف بالعدمannihilation فإن عودة الإنسان إلى الوجود الفردوسى لا بد أن تُعد عبورًا من الوجود إلى اللاشيئية أو العدم[٩٧]. والعكس صحيح، فلو كان الفردوس يُعَدُّ تعاظمًا أو تعاليًا لكل ما هو مرغوب وكامل فى الحياة الأرضية، فإن حال الفناء الأسمى أو 'نيرفانا' هو أيضًا الصورة المتعالية لكل ما هو كامل فى الأرض وفى الكون بأجمعه. ويتبين من ذلك أن مرتبة الوجود الأسمى، وهى مرتبة التجلى اللاصورى أو ما وراء الكون من مقام اللاتجلى، يمكن اعتبارها من وجهين، وجه سلبى من منظور المرتبة الدُّنيا التى نحن قائمون فيها والتى تنفى أى قيود أو حدود عنها، ووجه إيجابى تتضمنه فى ذاتها، ومن ثم، ومن باب أولى، فى علاقتها بالمرتبة الدنيا موضع الاعتبار. ولعل المسيح حين قال "إِنَّهُمْ فِي الْقِيَامَةِ لاَ يُزَوِّجُونَ وَلاَ يَتَزَوَّجُونَ" كان يشير إلى الجانب السلبى الذى يفرضه الوجود الأسمى من منظور العالم الأدنى، بينما حين ذكر القرآن الحور العين ونعيم الجنة كان يعبِّر عن

حقيقة إلا هو سبحانه، وليس من كمال إلا كماله الوحيد. وقال المسيح "لِمَاذَا تَدْعُونِي صَالِحًا، لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ"، وهو المعنى ذاته فى سياق علم الكون والميتافيزيقا.

٩٧ لا يمكننا التمييز بين 'نيرفانا' و'بارينيرفا' فى سياق هذا المنظور، ويكفى تذكُّر أن 'نيرفانا' هى 'فناء' فى علاقتها بالعالم، أما 'بارينيرفا' فهى فناء بالنسبة إلى الوجود. أى إن 'نيرفانا' تماهى مع الوجود، وهو تأويل تلقينى فى سياق مناهج التربية الروحية أكثر من كونه تأويلًا ميتافيزيقيًا صرفًا، لأن 'المبدأ' يُصوَّر فيه كحالة. أما 'بارينيرفانا' فتماهى مع ما وراء الوجود، بما يعنى أن الكينونة الربانية تحيط بالوجود كما يقول اللاهوت اليونانى، أو كما تقول الصوفية 'منقطع الإشارات'.

الجانب الإيجابى للوجود الأسمى عينه. فيتضح هنا أن إنكار الحور العين، أو 'أبسارات' فى الهندوسية و'داكينيات' فى البوذية، ومتع الجنة الأخرى هو أمر لا معنى له، إذ إن المتع واللذات الدنيوية برهان على وجود ما يناظرها فى السماء، تمامًا كما يبرهن السراب على وجود صورة حقيقية لما يعكسه، وهذا هو لب ما قامت عليه كل الرمزيات الميثولوجية.

إن ما عرضناه من أفكار هنا قد تعيننا على فهم أن التعاليم التى تتناول ذروة التحقق الروحى تُبقى على تميز لا يمكن تجاوزه بين المخلوق والخالق، ولكنا لسنا مخولين، فى غياب أية معايير أخرى، استنتاج أننا نتعامل مع منظور محدود محصور فى هذا التميز، فهو كأى تميز ممكن له مثال ثابت فى النظام الربانى ذاته، وهو التمييز المطلق بين الوجود Being وما وراء الوجود Beyond-Being، وهو أمر جوهرى فى كل ميتافيزيقا خالصة، ولو عبَّرنا بمصطلحات التصوف الإسلامى لقلنا إنه التميز بين الصفات أو الأسماء الحُسنى وبين 'الذات Quidity' التى تستعصى على التعريف، أو بتعبير آخر هو التميز بين 'الواحدية Unicity' و'الأحدية Unity'، حيث يُعبِّر الأخير رمزيًا عن انتفاء الغيرية Non-Otherness بتعبير "لا شريك له"، ويناظر 'آدفايتا' فى مذهب اللاثنينية الهندوسى[٩٨].

٩٨ والإسلام هو 'دين التوحيد' بلا جدال، والذى يؤكد التوحيد بصرامة كبيرة، لا يُسمى الحق سبحانه باسم يحتمل تأويل الوحدانية أو إنكارها، كما فى مصطلح 'اللاثنينية آدفايتا' الهندوسى. لذا كان لزامًا عليه أن يُضفى على 'الأحدية' معنى

ولو تأمل المخلوق وجهًا من وجوه الخالق سبحانه بشكل غير مباشر فإنما يتأمله لأنه عز وجل هو منبع الفيوضات والصفات الحسنى، و'الكلمة' تتأمل جوهرها إلى الأبد، أو بصيغة أخرى الابن يتأمل الآب، وليس ثمة معيار يجمع بين علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة الابن بالآب. ولو جاز لنا أن نقول إن هناك تماثلًا ما بين الملائكة بموجب أنها انعكاسات لا صورية لأسماء الله وصفاته الحسنى سبحانه، وبين جنات متنوعة أو مراتب متعددة للرضوان، فسيجوز لنا أيضًا أن نرى تماثلًا بين الأسماء والصفات الربانية وبين مقامات أو أحوال هذا الرضوان والنعيم، وتصبح حينئذ صيغة 'جنَّة الذاتِ' تعبيرًا عن أسمى مراتب التحقق الروحى.

***

ومن العبث الجدل حول ما إذا كان القديسون والأولياء الذين 'فنوا' فى الله ظلوا منفصلين عنه أم تماهوا فيه، إذ سيكون ذلك كالتساؤل عما إذا كانت الأسماء الحسنى متمايزة لا يختلط أحدها بآخر أم متماهية، والحقيقة أن كل صفة أو اسم من الأسماء الحسنى يعبر عن الله سبحانه، ولكن الله جل شأنه ليس هو هذا الاسم

المطلقية. ومع ذلك نجد فى لغة المسلمين مقابلًا لمصطلح 'اللااثنينية'، ألا وهو 'لا شريك له' الذى يمكن استخدامه فى مرتبتى الوجود وما وراء الوجود.

وحده. والإنسان إذا 'دلف' إلى الرحاب الربانية لما أضاف إلى الله جل جلاله شيئًا ولن يُعَدِّل منه شيئًا بأى طريق كان، فهو سبحانه رضوان صمدى لا يأتيه تغيير، وحتى الكائن الذى حقق 'بارينرفانا' لم يعد محدودًا بجانب ربانى واحد بل 'تماهى' مع الجوهر الربانى[99]، ويظل هذا الكائن 'أبديًّا'، لأن الأسماء الحسنى لا يمكن إلا أن تكون كامنة فى الجوهر على نحو ما[100]، وقد تخبو لكن لا تُفقد نهائيًّا. ولنجمل الأمر بالقول بأن وجود القديسين 'قائم' فى الرحاب الربانية منذ الأزل وتحققهم الروحى هو عودة إلى حيث كانوا، وبالمثل فإن كل المباهج والنعم الأرضية ليست إلا نعكاسًا محدودًا للنعمة أو الكمال المطلقين. ولذا ليس هناك شىء مفقود، فحقيقة أننا نستمتع بالمباهج الأرضية تبرهن على أن هذه الملذات قائمة بصورة أبدية فى الرحاب الربانية، ويقول القرآن الكريم فى سورة البقرة ٢٥ ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزقًا قَالُوا هَـذَا الَّذِى رُزِقنَا مِن قَبلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ أى ندرك ما ذقناه عند الله فى الأزل.

وقد جاء فى الحديث الشريف أن "الدُّنيا سِجنُ المؤمنِ وجنَّةُ الْكافِرِ"[101]، ويقول حديث آخر "أَكْثَرُ أهلِ الجَنَّةِ البُلْه"، وقد ورد عن الصوفى يحيى بن معاذ الرازى القول بأن "جنة المؤمنين سجن

٩٩ وقصور اللغة الإنسانية، والفكر الإنسانى بما هو، لا يسمحان بترجمة الحقائق المتعالية دون وقوع تحريف جزئى أو تناقضات لا مفر منها.

١٠٠ ولو كان الأمر غير ذلك لصحّ أن يعرف 'الابن' ما لا يعرف 'الآب'، وهذا محال.

١٠١ وتعنى كلمة 'كافر' هنا 'دنيويًّا' وليس 'وثنيًّا'.

الأولياء"، وكل ذلك يوضح بجلاء أن 'الخلاص' الميتافيزيقى إذا كان يقتضى 'فناء' الموجودات سماوية كانت أم أرضية[١٠٢]، فذلك لا يعنى أن هذ الفناء نوع من العدم، بل العكس هو الصحيح، فأى وجود هو عدم قياسًا إلى النعيم الإلهى، أو بالأحرى قياسًا إلى ذات الله بغير أسماء أو صفات. وبعد الفناء يأتى 'البقاء'، وهو تماهى الأولياء والقديسين مع المثال الربانى الأزلى، وبالتالى مع الله سبحانه، واسم 'الباقى' يظهر حال الكائن الذى توحّد بالرب كإمكان إيجابى فى حده الأقصى، أى إيجابى بلا حدود، ولذا وصف المسيح عليه السلام نفسه بأنه 'الحياة'. والعلاقة ما بين مرتبتين من الوجود ليست علاقة تشاكل فحسب بل هى علاقة انعكاس فى وجه من وجوهها كما بينا فيما سبق. فإذا كانت الجنة تُعد حياة لأن مثالها الأولىّ هو الحياة، واحتوت الأرض للسبب ذاته على نمط معين من الحياة أصله الحياة السماوية، فإن العكس صحيح بالقدر ذاته، فالحال الأرضى بموجب أنه انعكاس باهت للسماء هو موت أيضًا، وذلك إذا نظرنا إلى الحال الأرضى بالنسبة إلى السماء، ثم إذا نظرنا إلى السماء والأرض معًا بالنسبة لله سبحانه، فلو كان الرب وحده هو 'الحىّ' فأى شىء آخر يملك أن يحيا بذاته؟!

***

١٠٢ وتعنى حرفيًا 'التلاشى' أو 'الزوال'.

إن مسألة 'نيرفانا' من حيث هى سبيل للعبور من دائرة العالم إلى الحقيقة الإلهية أو من مرتبة التجلى إلى عين المبدإ الأول تضعنا أمام إشكالية ألا وهى المفارقة أو الاتصال بين النسبى والمطلق[١٠٣]. ولعل مفهوم وحدة الوجود فى الفلسفة الغربية يسمح بهذا الاتصال ولكن 'من الأسفل'، وبطريقة تفضى إلى ضرب من الإلحاد متدثرًا باسم الرب، وهو مسلك شاع بين اللاهوتيين الليبراليين والهنود المستغرِبين الذين استنتجوا تبسيطات فجة من رمزيات متونهم المقدسة. غير أن هذا الاتصال المتُوَهَّم بين الرب والعالم كما يتصورونه لا يطابق أية حقيقة كانت، وإلا لما وُجدت أية مفارقة فى العالم ذاته، وهذه المفارقة التى نلحظها فى أرجاء العالم كافة هى انعكاس لمفارقة أعظم بين مرتبة التجلى ومقام المبدإ، أو بين الخلق والرب عز وجل. وهذا الانفصال أو المفارقة لا يُزال ولا يُمحى إلا عبر ردِّ الوجود إلى أصله، إما بفعل الاختزال الأنطولوجى أو الروحى من المظاهر إلى الجوهر، أو بانبثاق إشعاع يفوق الطبيعة ليتجلى المبدأ فى مراتب الوجود. والحق أن هناك مفارقة واتصالًا متزامنين بين النسبى والمطلق، وهو ما يعنى أن هناك اتصالًا فى المفارقة ومفارقة فى الاتصال. وهذه المفارقة لا يمكن تصورها إلا من منظور الوهم فحسب، إذ ليس هناك فى مرتبة الحقيقة شىء منقطع

١٠٣ ونعنى بالمعضلة هنا المسألة التى لا يمكن حلها فى غياب الوحى والتعقل المُلهَم Intellection.

عن المطلق، ومن ثم كانت المفارقة ناتجة عن التجلى ذاته، وتماهى معه بوجه معين.

أما عن الاتصال الكامن فى المفارقة فليس إلا حضور المبدإ فى التجلى، فمعنى قول "ليس براهمان من العالم" أن حضوره ليس بذاته بل هو انعكاس له وظل من ظلاله سواء أكان 'ساتفا' أم 'بودهى'، أى تجليًا وجوديًّا أو عقليًّا 'للروح القدس'، أو هو 'النور والروح' عند الصوفية، وتجلياتها فى آفاتارات ويوجيين، أو حضور الروح القدس فى القربان. وإذا كانت هذه الحقائق تنتمى إلى النطاق الكونى بالضرورة، إلا أنها من حيث الجوهر تمثل الرب تعالى أو براهمان. فالنور ليس هو الشمس لكنه متصل بها ومظهر من مظاهر حضورها على الأرض. وهنا أيضًا يتجلى ذلك التلازم بين الاتصال والمفارقة، غير أن الاتصال لا يَجُبُّ المفارقة بين المبدإ والتجلى بصورة جوهرية، بل تبقى هذه المفارقة باقية بذاتها عن الاتصال الذى يقتضى ظهور الرب ومن هنا كانت المفارقة. وتستطيع الشمس أن توجد بغير الأرض لكن النور لن يوجد بغير الشمس، وكذلك لا تقوم الحقيقة على الوهم، لكن الوهم يرتبط ارتباطًا تامًّا بالحقيقة، ولكنه لا يغير شيئًا من مطلقية تعاليها.

وقد قال 'راماكريشنا' "فى مقام المطلق لا وجود لى، ولا لك، ولا براهمان فى صور تعينه، فالمطلق فيما وراء كل قول وأبعد من أن يدركه أى فكر. لكن طالما بقى شىء خارج نفسى فلا بد أن أعبد

براهمان فى حدود قوى عقلى". وحقيقة أن الإنسان الروحى الذى بلغ مقام 'نيرفانا' يمكنه العودة إلى صورته الفردية دون أن يتعارض ذلك مع التماهى المتعالى[١٠٤]، برهان على أن 'نيرفانا' وإن كانت 'فناءً' فإنها ليست 'عدمًا'، فما 'كان' لا يمكنه إلا أن 'يكون'.

☼☼☼

وأحيانًا ما يُطرح تساؤل عن كيفية التوفيق ما بين الظهور الحسى على الأرض لموجود كرمه الله بالقداسة، كالسيدة العذراء مثلًا، وبين حاله الأخروى، والذى هو حال إلهى يكون فيه وراء كل تعين فردى أو صورى؟ وجواب ذلك أن القداسة هى امِّحاءٌ فى مثال كونى أسمى. ولكونها مقدسة فلا بد أن تماهى مع مثال ربانى هى منه بمثابة انعكاس على الأرض. وهذا المثال الربانى هو وجه أو اسم من الأسماء الحُسنى، ولذا يجوز القول بأن العذراء فى حقيقتها هى هذا الوجه الأسمى عينه. ولهذا الوجه بالضرورة انعكاس أول فى النظام الكونى المخلوق، وهو 'الروح'، أو 'ميتاترون' فى القبالة العبرية، أو الروح والملائكة المقربون فى الإسلام، وكذلك 'تريمورتى' فى الهندوسية، وما دمنا بصدد الحديث عن السيدة العذراء فإن ما

١٠٤ ولو كانت 'نيرفانا' عدمًا فكيف نفسر أن 'بودها' عاد إلى وعيه الإنسانى بعد مرحلة التأملات، بل واستطاع واقعيًا أن يحافظ على الحال النيرفانى، حتى فى وعيه الأرضى؟

يقابلها رموز التريمورتى الهندوسى إنما هو الوجه الأنثوى الرحيم فيه أو 'لاكشيمى' التى تحتل فى قمة العوالم جميعًا مقام البصمة الأولى أو الطابع الأول لجمال الله وجُودِه. ومن هذا الطابع الأعلى تنحدر جميع أشكال الجمال والخير المخلوق، إذ هو الواسطة التى بها يُفيض الله بهاءه على العالم.

وهكذا كانت السيدة العذراء من حيث وجودها الإنسانى مخلوقة ولامخلوقة فى الآن ذاته، ولا حاجة بنا إلى الاكتراث بأية قيود يضطر علم اللاهوت الظاهرى لفرضها على نفسه لأسباب تتعلق بالملاءمة ما دام منظورنا جَوَّانيًّا وليس برانيًّا. وحتى لو عجزت البرانية عن الاعتراف بحقيقة مريم السماوية عليها السلام دون الوقوع فى تناقضات عسيرة الحل، رغم أنها تعترف بها ضمنيًّا حينما تصفها 'بشريكة الخلاص Co-Redemptress' و'أم الرب' و'عروس الروح القدس'، غير أنها لم تخاطر بالاعتراف بالعذراء كروح كلية مخلوقة قبل الخلق. وهذا بمثابة تماهيها مع الروح الكلية، خاصة من حيث وظيفتها الأنثوية وأمومتها ورحمتها المُخَلِّصة.

إن هذه البصمة الربانية فى تجلياتها النورانية فوق الصورية تنطوى أيضًا عبر صدًى كونى على بصمة نفسية، أو بالحرى 'نفسية جسدية psycho physical'، فما هو جسدانى دائمًا ما يصدُر عن المستوى النفسى ويُستعاد أو يُمتص فيه، وما هو إلا صيغة من صيغه. وهذه البصمة النفسية هى السيدة العذراء فى إهابها الدنيوى،

فالمثالات الكونية الأولانية حين تتجلى فى هذا النطاق الإنسانى الذى عاشت فيه مريم العذراء تفعل الأمر ذاته بالصورة النفسية[١٠٥]، ومن ثم الصورة الفردية والإنسانية، وهذه الصورة تُستَعاد فى مثالها الأولانى[١٠٦]، تمامًا كما يُستعاد الجسد فى النفس، وكما يمكن للمثال المخلوق، أى 'الروح' فى وظيفتها كرحمة، أن يُستعاد فى المثال غير المخلوق، والذى هو جمال الله ورضوانه ورحمته التى لا تنفد.

١٠٥ ولذا تتجلى المثالات الأولانية ذاتها، ربانية وملائكية، معًا فى نطاقات إنسانية شتى، وتتخذ صورًا تناسب البيئة الإنسانية التى تتجلى فيها، وتبدو غالبًا فى صورة فتاة حسناء، كما هو الحال فى تجلى 'شكيناه Shekhinah' فى اليهودية، و'دورجا Durga' الأم فى الهندوسية أو 'كوان يين Kwan-Yin' أو 'تارا Tara' فى الشرق الأقصى. وكذلك عند قبائل السيوكس فى تراث الهنود الحمر، حيث يقوم الغليون المقدس بدور رئيسى، فقد أحضرته العذراء السماوية 'بتى سان وين Pté-San-Win' فائقة الجمال من السماء فى أرديتها البيضاء. لكن مبدأ الرحمة يمكن أن يتجلى أيضًا فى صورة رجل بموجب التشاكل المقلوب كما فى مثال 'كريشنا' أو 'بودهيساتفا أفالوكيتشفارا'، والذى يتصل بربَّة الرحمة 'كوان يين' فى تراث البوذية الصينية واليابانية، وكذلك فى الإسلام حيث يُسمى الرسول ﷺ 'مفتاح الرحمة' و'الرحمة المُهداة' و'نبى الرحمة'. ولا ننسى إضافة أن هذه التجليات للرحمة تحمل أحيانًا أوجهًا مهيبة ترتبط بالطهارة، أما عن العذراء المباركة فيجوز القول بأنها أزلية الحضور فى الحق، وإلا كان الكمال الربانى منقوصًا من وجهين، أولًا 'كجوهر وجودى' أو 'مادة أولى Materia Prima' أو 'براكريتى' بحسب التعبير الهندوسى، وثانيًا 'كصفة ربانية' أو 'اسم ربانى' أو 'بوروشا' الهندوسى، وهو الفعل الذكورى الخلَّاق. فهى الطهارة والرحمة الربانية، وهى حاضرة فى الروح الإلهية المتجلية، وتمثل جمالها ورحمتها وطهرها. وقد تجسدت فى مريم وفى صور إنسانية أخرى، فما كان فريدًا تعيَّن أن يتعدد حين يتنزل إلى عالم الصور، وإلا أفنى العالم بفردانيته. فهى تستطيع الظهور فى نطاق العالم المتجلى بمقتضى طبيعتها النفسية والفردية.

١٠٦ ونستخدم هنا صيغة الجمع بموجب أن الكمال يمتاح من مثالين مبدأيين أحدهما كونىٌّ أو ملائكىٌّ والآخر ربانى.

إن بين المسيحية والبوذية من التشابه ما يلفت النظر، ويزداد هذا جلاءً حين ننظر إلى الجوانب الأخرى المختلفة بين هذين التراثين، ولقد بلغ من هذا التباين أن وُسِمَت البوذية بأنها 'دينٌ إلحاديٌّ'، وهو وصف عبثى لا يقوم إلا عند أناس قصروا تصورهم للألوهية على صورة الرب الشبيه بالإنسان anthropomorphic، والحق أن الألوهية تتخذ صورة ملموسة فى 'بودها' تمامًا كما فى شخص المسيح عليه السلام، فكلاهما يظهر فى صورة فوق بشرية ومتعالية، كما أن 'مملكة' 'بودها' مثل مملكة المسيح "لَيْسَتْ مِنْ هذَا الْعَالَمِ" خلافًا للأفاتارات Avataras[١٠٧]، ولم يكن 'بودها' ولا المسيح مشرِّعًا ولا محاربًا بل واعظًا جوالًا، إذ خالط المسيح الخُطاة وأتى 'بودها' أبواب الملوك، لكنهما فعلا ذلك كغرباء دون التورط فى تفاصيل الحياة الإنسانية المعتادة. فمذهباهما يتسمان بالكلية، وتكسوهما روح من الزهد، أو روح من الرهبانية أو التنسك، ومن ثم اللااجتماعية asocial بصورة ما، وذلك إذا نحينا جانبًا مسألة الإحسان charity الذى يبدو بديلًا لكل الشرائع، لكنه لا يعوض غيابها بالمعنى الدقيق

١٠٧ ويخطر لنا هنا 'شرى راما' و'شرى كريشنا'، وكلاهما محاربان عظيمان ممن خاضوا غمار الحياة بظاهرها، كما نجد فى العالم الساميّ إبراهيم، وموسى، ومحمدًا عليهم الصلاة والسلام، إذ تقتضى القداسة بطبيعتها الكلية التجلى فى صيغٍ وصورٍ مختلفة.

للكلمة. وإيجازًا نقول إن هاتين العقيدتين لا تنظران إلى ما هو دنيوى كركيزة إيجابية للطريق الروحى، بل تنكرانه كعقبة كُود. أى لا تنظران إليه من خلال رمزيته التى تربط كل الأمور نوعيًّا ورأسيًّا بالمثال الربانى، بل تريانه فقط فى علاقته بعالم التجلى والخلق، ومن ثم تنظران إلى الأشياء الدنيوية كأشياء غير ربانية وناقصة وعُرْضة للفساد والشقاء والموت.

وثمة تشابه آخر يسترعى الانتباه وهو أن كل دين منهما انبثق عن رحم دين آخر، نسخه بعد ذلك تحقيقًا لغاية معينة، فأضحى كل منهما بدعة أو هرطقة فى سياق الدين الأصلى[108]، ولكن ذلك لم يُحَلْ دون أن يكون دينًا أرثوذوكسيًّا من منظور الحقيقة الجوانية الباطنية، وقد تحول الدين الأسبق فى المسيحية والبوذية إلى رمز 'للحرف الميت'، ومن ثم رفضت المسيحية الشريعة الموسوية، ورفضت البوذية 'الفيدا'، وتعزى ذاتية هذا الرفض إلى انتهازية منهجية لازمة فى أى منظور روحى. وفى المسيحية اتَّخَذ الرفض نمطًا أسراريًّاmystical فى حين اتَّخذ فى البوذية سمة عقلانية rational، وذلك لا يعنى أى نزعة استدلالية بل على العكس فقد برهن هذا السمت العقلانى بطريقته

١٠٨ وقد رأى 'شانكارا' فى البوذية مظهرًا من مظاهر الزيغ أو البدعة البرانية، وبصفته الناطقُ المُلهَم للهندوسية لم يكن مطالبًا، شأنه شأن التراث نفسه، بأن يُقرّ بصحة مذهب لم يكن فى حاجة إليه. وعمومًا، ليس من المنطق دومًا أن نطلب من مرجعية دينية الإحاطة بشكل موضوعى بدين أجنبى عنها، إذ لا يمثل هذا الدين هنا إلا قيمة رمزية. ومن ثم فإن اتفاقنا مع 'شرى شانكارا' لا يُنَافِى قبولنا بالبوذية، من حيث حقيقتها، فى الآن ذاته.

الخاصة على استقلال وعفوية العقل الملهم Intellect في علاقته بالصور والأشكال. ولم يكن الأفاتارا الجديد في كلا الدينين مغمورًا في حضارته الأم، فقد ترك بها أثرًا عميقًا وإن كان برانيًا بعض الشيء، فالأثر الذي تركه المسيح على الحضارة اليهودية اكتسب أهمية خاصة، إذ فقدت اليهودية مركزها من بعده، وبالتالي فقدت جانبًا أساسيًا من تماسكها، وكذلك كان ظهور 'بودها' نقطة تحول في الحضارة الهندوسية، رغم أنه لم يكن ضارًا إطلاقًا على استمراريتها الروحية والتراثية.

بيد أن أعمق التشاكلات بين هاتين الصورتين الدينيتين يكمن في حقيقة أن كلًّا منهما له سمت تربوي روحي متكامل، وليس طابعا ظاهريًا جوانيًا مثل اليهودية والإسلام. ومع ذلك ومهما بدا ذلك تناقضًا للوهلة الأولى، إلا أن في هذه السمة المشتركة يكمن أعظم الاختلافات بين المسيحية والبوذية[١٠٩]، إذ إن طبيعتهما الباطنية وإن تشابهت في الجانب الذي ذكرناه آنفًا فإنها تختلف اختلافًا كليًا في النتائج البرانية لهذه الطبيعة، مثلما تختلف الحلول تبعًا للظروف. وتكمن المعضلة هنا في أن البوذية والمسيحية وإن كانتا من حيث البِنْيَة ترتكزان على التربية الروحيةinitiation ، إلا أن عليهما الاستجابة

١٠٩ وقد استثنينا هنا الاختلاف المذهبي الناتج عن تَصَوُّر كل دين للمطلق، حيث تتصوره المسيحية 'وجودًا'Being ' والبوذية 'حالًا'state'. ومن الواضح أن كلا الاصطلاحين عَرَضِيَّان، لأن 'الرب' سبحانه، بالمعنى التنزيهي، هو في ما وراء الوجود، كما أن 'بارينيرفانا' لا يمكن اعتبارها 'حالًا'، إذ لا يكون حينئذ أي فردانية.

للاحتياجات الروحية لصفوة إنسانية مختارة، بل لمتطلبات الجماعة الإنسانية بما تشتمله من تنوعات فى العقول والاستعدادات"[١١٠]. وهنا يتجلى تناقض محتوم يمثل خصوصية الدينين، إذ لزم كلًّا منهما أن يوفق بين الطريق الروحى وبين متطلبات الاتزان الجمعى، فالمسيحية كانت مضطرة إلى إخفاء الطبيعة الجوَّانية لعقائدها وطقوسها، وصنفتها على أنها 'أسرار' لا تُدرك unfathomable، إلا أنها بذلك قد اجتنبت تداعيات المشكلة فحسب، فكان رد فعل 'الخنازير' و'الكلاب' محتومًا طال الزمان أو قصر، حتى غزت 'حكمة الجسد' كل شىء، منتصرة فى صورة تلك الوثنية الدفينة التى تُسمى 'النهضة'، والتى اضطردت مع الزمن، حتى آل الأمر إلى الإنكار التام لكل شىء يُعَدُّ 'سرًّا'[١١١]. أما البوذية فقد استطاعت تجنب مصير مشابه بفضل المظهر العقلانى، لا الأسرارى، الذى ارتكزت عليه فى مذهبها، والذى كان ملائمًا لتحييد رد الفعل المذكور فى مهده، وهو رد فعل كان لا مفر من ظهوره، فليس فى البوذية برَّانية بالمعنى الصحيح. ولقد استخدمنا تعبير 'المظهر العقلانى' لأن 'العقلنة' البوذية شأنها شأن 'الأسرارية' المسيحية ليست صياغة ذهنية بحد ذاتها، بل هى رمز قُصد به أن يكون وعاء للحكمة 'حسب الروح'، وهذه الحكمة

١١٠ ولذا قال 'بودها' "ثلاثة أشياء تسطع بجلاء، الشمس، والقمر، ومذهب 'بودها' الكامل". وتشير هذه المقولة إلى الصيغة العقلانية التى ذكرناها عاليه.

١١١ وقد كان إعطاء المسيح عليه السلام كسرة الخبز ليهوذا الإسخريوطى تمهيدًا رمزيًّا لمصير المسيحية، إذ أظهر التدبير الإلهى لما يبدو نقصًا عرضيًّا فى المسيحية.

لا تخضع لعوارض العقل الإنسانى بل تتعالى عليها حتى تُفنيها فى رضوان الحقيقة المحضة.

***

وقد أنكرت المسيحية والبوذية كما أسلفنا الدينين اللذين نشأتا منه، لكنهما أتاحتا المخزون الروحى لهذه الأديان لكثير من الشعوب الأجنبية من واقع هذا الإنكار. وما جب التوحيد أمام الشعوب غير اليهودية إلا تشريع مقدس صِيغ ليناسب احتياجات الشعب اليهودى وحده، ففقد مبرره فى بيئات إثنية أخرى، وعجز عن أن يكون وعاءً لتوحيد شامل، ولكن لم تكن فكرة التوحيد ولا المشيحانية مقصورتين على شعب إسرائيل وحده[١١٢]. وبالمثل لم تظل فكرة 'الخلاص بالمعرفة' ولا فكرة 'هجرة الأرواح trasmigration' التى تقوم عليها حكرًا على العالم الهندوسى وحده، ذلك لأنها لَبَّتْ احتياجات شعوب كثيرة من خارج الهند، غير أن هذه الشعوب

١١٢ ونعلم ما قاله القديس بولس عن الختان 'بالروح' كمقابل لختان 'الجسد'. وهو المعنى الذى نجده أيضًا فى رفض 'بودها' للطبقات الهندوسية المعروفة، واستبدالها بطبقات روحية، ويمكن أن نلحظ الأمر نفسه فى الإسلام الذى استبدل 'صِبغة الله' بالتعميد. وغالبًا ما يتبنى المراطقة سلوكًا مشابهًا مدفوعين بالحاجة إلى إخفاء نفاقهم، ولكنهم يعجزون عن تبرير مواقفهم بأية حقيقة جوهرية أو قوة روحية. فالهرطقات تعتمد بشكلٍ سلبى على الحقائق التى تنكرها، وليس الخطأ إلا ظلًّا ليس له وجود بذاته.

لم تكن بحاجة إلى نظام الطبقات الذى كان ملائمًا لشروط بعينها فى الإنسانية الهندوسية[١١٣]، وكان عديم النفع وغير قابل للتطبيق بين شعوب العرق الأصفر، وقبل كل ذلك كان زائدًا عن حاجة المجتمعات البوذية الأولى التى ارتكزت على التربية الروحية لا على الحياة الاجتماعية كما ذكرنا.

وقد يبدو للبعض أن تعميم فكرة كانت محصورة فى قالب ضيق لا تُعد سمة فى البوذية والمسيحية فحسب وأن الإسلام يشترك معهما فى هذه السمة، بيد أن حالة الإسلام تختلف، فمع أنه يعمم فكرة لم تكن تبلغ غايتها القصوى لولا تدخله، لكنه لم يطرح نفسه مطلقًا كخلاصة للتربية الروحية فى الأديان التى ارتبط بها، وإنما أصبح توليفًا للبرانية والجوانية معًا، أو لنقل صيغة من 'مسيحية إبراهيمية'. ومن هنا تميز الإسلام عن المسيحية والبوذية، فضلًا عن فوارق أخرى، بكونه يحوز برانية مُوحًى بها وليس مجرد تكيفات لاحقة a posterior، كما تميَّز أن الوحى تنزَّل متزامنًا مع صور ركَّبها بطريقته الخاصة ومن داخله، لا من خارج كيانه، كما هو حال المسيحية والبوذية، والتى وضعا بذرتيهما يهودى وهندوسى على الترتيب.

☼☼☼

١١٣ وهناك حضارات أخرى تنطوى على نظام طبقى، لكننا نتناول هنا نظام الطبقات الهندوسى فحسب.

وكما أسلفنا، فإن الشفقة أو الإحسان، أو بالأحرى أسلوب توكيد هذه الصفة، كان ملمحًا آخر قرب البوذية من المسيحية. غير أنه ينبغى الحذر من الخلط بين الإحسان وبين موقف متراخٍ غير واضح، فالإحسان ليس عاطفية مفرطة تَعمى عن الفروق الموضوعية بين الظواهر، وهو لا يتساوى مع 'النفسانية psychologism' التى تختزل كل ذنب فتجعله والعدم سواءً. فأن يعجز المرء عن تمييز الذئب من الحمل لهو أمر، وأن يدرك تمييزهما فى مستوى العوارض مع إدراك الوحدة الأنطولوجية للأضداد، متجنبًا الوقوع فى أوهام العاطفية أو دوامات الفعل ورد الفعل، لهو أمر آخر تمامًا. وكذلك الشأن فى البوذية، فهى تنهج هذا النهج عينه الذى سارت عليه تعاليم المسيح التى تأمر 'بحب العدو' و'إدارة الخدِّ الأيمن' لمن لطم الأيسر، حيث يتعلق الأمر فى النهاية بتجاوز مرتبة التناقضات العاطفية، وذلك سعيًا لإدراك حقيقة تحتوى كل شىء وتتعالى عن كل شىء، فمن المنظور المسيحى كل ذلك سيكون بدافع 'محبة الله for the love of God'. ومن الخطإ البيِّن توهم أن السكينة تعنى التعامى وانعدام التميز، بل إن صفاء السكينة هو ما يمنحها قيمتها الحقة، فآية "لاَ تُقَاوِمُوا الشَّرَّ " لا يظهر معناها الصحيح إذا أدركنا، فى مستوى بعينه يخصنا بوصفنا كائنات حية، أن الشرير ليس كالطيب. ومن الأمور التى لا تُحتمل محاولات أصحاب الحس العاطفى المرهف رؤية

'الخير فى كل مكان' أو 'رؤية الشر فى أنفسهم فحسب' ولو كان ذلك على حساب الحقيقة والتوازن الإنسانى، فكما أن الكرم لا قيمة له إلا إذا اقترن بالقوة، فكذلك رؤية الوحدة لا يكون لها معنى إلا إذا صدرت من عقل قادر على تمييز التنوع. والمعنى المقصود للإحسان هاهنا هو أن نرى سمات الآخرين التى يحتكمون عليها حقًّا، لا أن ننسب لهم صفات ليست من طبيعتهم ولا توازن نقائصهم، إذ لا قيمة للإحسان ما لم يقترن بالحقيقة. وإنها لإهانة للعقل أن نهدر قدرتنا على الحكم لمجرد إقناع أنفسنا بأننا محسنون، وقد يكون لهذا السلوك مغزًى تنسكى فى بعض الحالات، ولكنه حينئذ لا يخلو من الأنانية أيضًا.

والسلوك الظاهرى مهما عظمت فائدته ونفعه لا يعدو كونه أمرًا تقريبيًّا وليس كمالًا تامًّا، وتكمن قيمته فى كونه رمزًا وإشارة لا تطابقًا صارمًا، وإلا لما كان النفاق أمرًا ممكن الوقوع. ومن ثم، لا يجب أن يأخذ التطبيق الأخلاقى شكلًا حرفيًّا، تمامًا كما لا يجب أن تؤخذ النصوص المقدسة بحرفيتها، فكما يقول الإنجيل "الْحَرْف يَقْتُلُ وَلكِنَّ الُّروحَ يُحْيِي". والإحسان فى البوذية منظور روحى بالأساس، إذ يتعالى على جميع الصور الممكنة[١١٤]، و'تاتهاجاتا' إن كان منزهًا عن الرذائل أو 'بلا خطايا'، إلا أنه أيْضًا متعالٍ على

١١٤ وبرهان ذلك أن البوذيين لم يخطر ببالهم قط إلغاء عقوبة الإعدام، تلك الفكرة الإجرامية التى وُلِدَت من رحم 'علم النفس' الحديث، المنُكِر للإحسان الذى تستحقه المجتمعات، بل ويستحقه المذنب نفسه فى نهاية الأمر.

الاتصاف بالفضائل[١١٥].

ومحبة كل الموجودات دون تمييز إنما هى محبة الوجود غير المتمايز فيها، أو محبة الخالق عز وجل، أو الغيب الذى انبثقت منه كل المخلوقات، أى أن تحب فى كل مخلوق مركزه الذى ينقطع عنده الكائن عن أن يكون 'ذاتًا' منفصلة، ولا يتبقى إلا 'الذات الواحدة Oneself' المنزهة عن الفضائل والرذائل أو أى تعينات أخرى. ومن الضرورى التمييز بوضوح بين رؤية ترى هذه الوحدة فى جميع الكائنات نتيجة تحقق روحى، وبين توجه عقلى يحاول استباق هذا التحقق بالعاطفية والوهم.

وبما أننا بصدد هذا الموضوع، فمن المفيد أن نوجز ما تقرره عقيدة التوحيد عن مفهوم الإحسان[١١٦]، حيث إن هذه العقيدة قد شابها الغموض فى وعى معظم الناس، خصوصًا بعد أنْ حَلَّتْ محلَّها مفاهيم اجتماعية لا تمت للحقيقة التراثية بأى صلة[١١٧]، فما يُهمُّ فى منظور المطلق عند الحديث عن غايتنا النهائية، هو الإحسان القائم على 'محبة الله'، والمقبول لأجل هذه المحبّة تحديدًا، فالحياة الإنسانية لا تكتسب معناها إلا عبر هذا الفهم، سواء لمن أعطى أو لمن أخذ[١١٨].

١١٥ الفضائل من حيث كونها خصائص مُمَيِّزة ووعيًا متوهَّما، والمحاكاة الشيطانية لهذه الحكمة هو أن يدَّعى المرء الاستقلال عن فضائل لا يتحلى بها.

١١٦ وهو مفهوم كلِّى لو نحَّينا نمطًا بعينه من المصطلحات، وأخذنا فى الحسبان الأحوال التى تُخرِج المسألة إلى حيز الفعل.

١١٧ والواقع أن هذا النوع من الخلط واقع فى كل موضع، شرقًا وغربًا.

١١٨ وينطبق الأمر ذاته على العمل، فبعيدًا عن أنه فضيلة بحد ذاته، لا يغدو العمل

وقد يُؤتَى الإحسان بدافع 'محبّة الله' لكن لأجل شخص لا يحقق منه أى أثر روحى لأنه لم يفهم منظور الرب، كما قد يفعل المرء الإحسان دون 'محبة الله' ولكن لأجل شخص ينتفع منه روحيًّا، وفى الحالتين يكون الكسب لطرف واحد، ويكون الطرف الآخر مجرد أداة فى يد القدر. فهل يمكن الاستنتاج من هذا أن الإحسان لا ينبغى أن يكون إلا تجاه من يُرجى انتفاعه منه فى الحياة الأخرى؟ ولو كان هذا الخيار قائمًا فالجواب سيكون نعم، وإلا كان لا. ومع ذلك، وحتى لو توفر هذا الخيار فإن تقديم الإحسان إلى 'غير المؤمن' قد يكون أمرًا مبررًا إذا كان سيعينه على شفاء نفسه، بشرط ألا يتضرر 'المؤمن' فى حاجاته الأساسية، وينطبق الأمر ذاته إذا كانت حاجة 'غير المؤمن' أكثر إلحاحًا من حاجة 'المؤمن' وطالما كان الإحسان لن يضر المحسن.

وثمة نقطة إضافية يجدر الإشارة إليها هاهنا، ألا وهى أن الفقر، شأنه شأن ضروب المعاناة الأخرى كالمرض وغيره من أنواع البؤس، فى نظر الله لا يعطى الإنسان 'الحق' فى الكفر، مهما بدا هذا الرأى غير مُرضٍ للغوغائيين الدينيين الذين يقبلون هذا النوع من الابتزاز تحت ضغوط مادية أو إلحادية. فمحبة الرب 'ضرورة لازمة' صادرة من السماء، وتراعى حدود طبيعتنا ومسئوليتنا، ولا

مستحقًّا للثواب إلا إذا فعله المرء محبة فى الله، وهو ما يقتضى أداؤه على أحسن وجه ممكن، وأن يحمل مضمونه، إن كان عملًا فنيًّا، شيئًا من الحقيقة والروح، فيضفى معنًى على الحياة.

تتوقف على أحوال الإنسان الاجتماعية والاقتصادية. إن مطلب التسليم بالمطلق، هو أمر مطلق بذاته لا يتقيد بالظروف والأحوال، ومتوجه للإنسان بما هو لا فى قهر أى شروط بعينها[119]، بل إن الجانب الأصولى من كرامة الإنسان وذكائه إنما هو فى قبول الحقيقة لأنها الحقيقة لا لأى سبب آخر.

***

وهناك تشابه آخر جدير بالذكر، وهو أن المسيحية والبوذية لا يمتلكان لغة مقدسة فريدة، مما يعكس طبيعتها الخاصة والاستثنائية. فهما لا يقومان على كتاب موحىً به بقدر ما يقومان على صيغة أكثر تعيُّنًا وهى صيغة الرب المتجسد فى الإنسان God-Man، والتى تطرح مشاركة جوهرية فى 'الكلمة' الربانية. وفى المسيحية تمثَّل هذا الجسد المقدس فى شعيرة التناول، بينما تجلى فى البوذية من خلال صورة 'بودها' المباركة المشتقة من ظل 'بودها' نفسه[120]، وقد تُركت هذه

١١٩ وما يجعل الدين يبدو غير قابل للتصديق، بصرف النظر عن غياب الرغبة فى فهمه، ليس هو 'مستوى المعيشة'، بل المناخ الذى يسوقه الطموح العلموى والآلى الذى جعل الفقر أشنع من أى وقت مضى، وجرد الفن من كل قابلية للفهم، وكل طابع إنسانى وكل ما يُرضى النفس. ولا مناص من الاعتراف بأن الطبيعة الشاذة وغير الإنسانية للصناعة توفر بعض العذر لمادية ضحايا هذا الوضع، سواءٌ أكانوا أغنياء أم فقراء، لكنه عذر شديد النسبية، لأن الإنسان يظل إنسانًا فى الأحوال كلها.

١٢٠ ويعزو القانون الهندى التبتى لفن التصوير 'تشيترالاكشانا'، أصل الرسم إلى

الصورة 'كذكرى' لخلفائه الروحيين ووسيلة لنيل البركة والرحمة[١٢١]، ومن ثم كان مظهر 'بودها' الجسدى مُعلِّمًا لا يقل أهمية عن تعاليمه المذهبية[١٢٢]، وهو ما يفسر محورية الصورة المقدسة فى المنظومة البوذية، إذ يشبه تأمل صورة 'بودها' شعيرة التناول فى المسيحية من حيث كونه استيعابًا للتجسد الربانى المقدس[١٢٣]. ولا ينبغى أن يبحث المرء عن تشاكل صارم بين هذه الصور وبين شعيرة التناول، إذ إن وجهتى النظر تظلان مختلفتين بدرجة واضحة، ففى التناول المسيحى

'بودها' ذاته، وهو أمر بالغ الدلالة. ويُذكر أن الفنون الشعائرية والأيقونية المسيحية ترجع إلى القديس لوقا والملائكة. كما يروى لنا التراث البوذى عن تمثال من خشب الصندل أمر 'براسيناجيت' ملك 'شرافاستى' بإقامته، وحذا حذوه 'أودانا' ملك 'كاشامبى' إبَّان حياة بودها. وقد تكون تماثيل 'بودها' ذات الصبغة اليونانية فى 'جاندهارا' نسخًا سطحية منحطة منه. وعلى أية حال، فإن المرجع الروحى لتماثيل 'بودها' كان التصوير، كما أن الدقة الرمزية للصور وتناسباتها تستبعد فرضية التأثير اليونانى على فنونها، وإن كان من الممكن أن يكون اليونانيون قد أسهموا بعناصر شكلية ثانوية.

١٢١ وتتبادر إلى الذهن هنا كلمات المسيح عليه السلام عند إقرار شعيرة التناول حين قال "اصْنَعُوا هذَا لِذِكْرِى". وفى التصوف الإسلامى، يُسمى ترديد الأسماء الحسنى بأى صورة كانت 'ذكرًا'، وكذلك نجد فى البوذية أن ترديد اسم 'بودها' يسمى 'ذكر بودها' أو 'بودها نانوسميريتى'.

١٢٢ ويقول 'طاو تشو Tao-Cho' فى كتابه 'آن لى تسى An-le-tsi' أو 'كتاب السلام والسعادة'، وهو من المصادر الأساسية لمذهب أرض الصفاء البوذى، ناقلًا عن أحد السوترات "إن البودهات يُخلِّصون الإنسان بأربع وسائل، أولها بالتعاليم الشفاهية للبوذية كما وردت فى التصنيفات الاثنتى عشرة للمتون البوذية، وثانيها بسماتهم الجسدية ذات الجمال الفائق عن الطبيعة، وثالثها بقواهم المدهشة لخصائصها وتحولاتها، ورابعها بأسمائهم التى إن نطق بها الإنسان أزالت العقبات وضمنت الميلاد من جديد فى حضرة بودها"، Daisetz Teitaro Suzuki, Essays on Zen Buddhism.

١٢٣ ويناظر ذلك فى الهندوسية مفهوم 'دارشان darshan' بمعنى التأمل فى القديسين.

يغلب جانب الحضور الرباني جانب الرمز، فى حين أن صورة 'بودها' تنقل الحضور الحق من خلال الرمزية بالدرجة الأولى. وإذا عدنا إلى مسألة اللغة الكهنوتية فى المسيحية والبوذية، سنجد أنهما يهتمان بمعانى المتون أكثر من اهتمامهما باللغة المستخدمة، لأن اللغة لا تمثل هنا قداسة مادية للوحى. كما أن الدور الذى قامت به 'هبة اللسان' فى المسيحية يوحى بأن تنوع اللغات الكهنوتية بين العبرانيين واليونانيين واللاتينيين والصليبيين، كان له دلالة إيجابية حيث عبر عن شمولية العهد الجديد. ونجد على النقيض من ذلك فى كل الصور التراثية، باستثناء البوذية، أن لغة الوحى هى الجسد المقدس للكلمة الإلهية. وهكذا كان 'جسد بودها' مثل 'الكلمة التى صارت جسدًا'. ولهذا فالقرآن على سبيل المثال لا يمكن أن يُقرأ إلا بلغة الوحى التى تنزَّل بها، وهو ما يشبه منع استخدام مواد بديلة غير التى نصت عليها الكنيسة فى شعيرة التناول، أو رسم صور تقديسية لبودها على غير القواعد المقررة.

***

وقد كانت الهِبات الربانية الأربع التى تركها 'بودها' هى مذهب الخلاص، والرمز المنظور 'للمبارك'، وحضوره الروحى الدائم أو بركته الروحية، وأخيرًا اسمه المخلِّص، وهذه الهِبات ذاتها نجدها

عند المسيح فى صورة مذهب الخلاص والمحبة، والقربان المقدس، والفاراقليط أو المعزى، وأخيرًا اسم 'يسوع المخلِّص' الذى يُردد فى تراث 'هسيكازم'. وترى التعاليم البوذية أن هذه العطايا لا تقتصر على 'بودها' بل تصدر عن 'كل البودهات'، وتجد نظيرًا لتجليها عند سائر الحواريين والأنبياء[١٢٤].

ويمكن فى الختام تلخيص وظيفة البوذية والمسيحية أو تلخيص دورهما بأن كلًّا منهما كان عليه إنكار ظواهر الصور برانيًّا من حيث تعبيرها الشكلى، وليس تعبير الوحى[١٢٥] الذى صدرت عنه، إذ يُقدم كل منهما ذاته كجوهر روحى أو كخلاصة التربية الروحية للدين الأسبق، والذى يتحول مع الزمن إلى عقيدة حرفية أو فِرِّيسية حتى لو كان ذلك مرحليًّا وعلى نحو مُقدَّر. وأخيرًا، فكلٌّ منهما قد طوَّع هذا الجوهر ليتناسب مع احتياجات دين مستقل متكامل، مما أتاح التوسع والإشعاع لكنوز روحية فاقت بكثير إمكانات الإطار الأصلى الذى ظهرت فيه.

١٢٤ إن الاسم السماوى للنبى محمد ﷺ هو 'أحمد'، وباختزال حرف الميم الثانى، وهو رمز الموت، ينتج لنا الاسم الربانى 'أحد' أى 'الواحد'، ويعبر الرسول ﷺ عن هُويته الربانية فى حديثه "أنا عرب بلا عين، وأنا أحمد بلا ميم" و"من رآنى فقد رأى الحق"، وفى الحديث الأول، تحول كلمة 'عرب' بإزالة حرف العين إلى 'رب' ومعبود، وهى إشارة إلى الوجود النسبى ووهميته، ويقول الرسول ﷺ أيضًا "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، هو حديث يجعل الحقيقة الواردة فى الأحاديث الثلاثة قاعدة روحية جوهرية تتعلق بتحقيق ما هو ربانى فينا.

١٢٥ والوحى فى حقيقته لا يصدر إلا من المولى سبحانه وتعالى، غير أن الإنسان، وإن لم يكن يخلق والديه، إلا إنه يستمد منهما مقومات صورته الأرضية، وكذلك الشأن فى التراث، رغم أنه ليس من خلق المناخ الإنسانى، إلا أنه يستعير منه عناصر صورية بعينها.

سر 'بودهيساتفا'

هناك جانب فى البوذية يجعلها تتقارب ليس مع المسيحية فحسب بل مع عموم الأديان السامية، رغم التناقض الذى قد يبدو بالنظر لطابعها غير الربوبى، وذلك من حيث إن منطلقها يرتكز على المنظور الإنسانى أكثر مما يرتكز على الطبيعة الميتافيزيقية للأمور. فعندما يُقال إن الوجود ما هو إلا شقاء وإن المطلق فحسب هو زوال هذا الشقاء، وإن الكمال الإنسانى يكمن فى 'الرحمة تجاه كل الموجودات'، فإننا أمام منظور ينسجم مع حالنا الإنسانى وغايتنا النهائية، لكنه لا يطرح منذ البداية تعريفًا مباشرًا 'لما هو كائن' عند النظر إلى الكون المتجلى وما يتجاوزه. ولا يجب أن تعتبر هذه الملاحظة إشكالًا منطقيًا بالنسبة للبوذيين[١٢٦]، وذلك لسببين، أولاً لوعيهم بأن تعاليم البودهات ليست إلا 'سرابًا سماويًا'، أو 'شبكة ذهبية' تهدف إلى جذب أكبر عدد ممكن من المخلوقات الغارقة فى الجهل والشقاء والمهاجرة، أى إن غاية الرسالة هو صالح هذه الموجودات وليس تعريف حقيقة الكون بذاته، وهو ما يفسر الصيغة العَرَضيّة للرسالة، وثانيًا لأن البوذية فى سياق حكمتها الخاصة تتجاوز 'الأسطورة و'الحَرْفيّة'

١٢٦ ولا يتجاوز التشبيه الإنسانى anthropomorphism فى المتون السامية الحد الذى يؤرق أتباع القبالة اليهودية، أو الغنوصيين، أو الصوفية.

وتتعالى فوق كل الصيغ البشرية لتحقق حالة من التجرد التأملى لا مثيل لها، كما هو الحال فى الفيدانتا والطاوية وما شاكلهما.

ومن هنا كان السؤال الذى تعين على 'بودها شاكيامونى' أن يسأله لنفسه "ما السبيل الأكثر فعالية لنقل رسالة الحق المخلِّص إلى أُناسٍ بعينهم فى هذه الأزمنة المتأخرة؟"، وليس "ما الصياغة المذهبية الأكثر دقة لطبيعة الأشياء ميتافيزيقيًا؟"، فليس فى الفيدانتا ولا الأفلوطينية الجديدة مجال لمخاطبة جميع البشر لخدمة الطريق أو ليكونا تراثًا متكاملًا، وهو أمر ليس غاية لهما أصلًا، لكن البوذية حاولت غرس هذه الإمكانية، ولهذا تبدأ كوسيلة مؤقتة أو مرحلية 'أوبايا upāya' بهدف أن تكون إحسانًا بالمعنى الأوسع والأكمل لهذا المفهوم. والبوذيون، خاصة فى بوذية زين، لا يزعمون أن الحقيقة النيرفانية يمكن أن تُطرَح فى قالب منطقى نهائى. إلا أن ذلك يجعل الحديث عن المعرفة معقدًا، إذ يصعب الوفاء بالحقيقة الميتافيزيقية جنبًا إلى جنب مع البعد الطوعى والعاطفى فى البوذية.

☼☼☼

وقد كانت البوذية الأصلية تميز بين 'ساماياكسام بودها Samyaksam-Buddha ' و'براتييكا بودها Pratyeka-Buddha'، ويناظر الأول ما يسميه الهندوس 'أفاتارا' الرئيسى نظرًا لوظيفته

كمؤسس للدين، أما الآخر فهو الذى تحرر فى حياته 'جيفان موكتا'، والذى لا يحتكم على صفات 'أفاتارا' الرئيسى ولا على وظيفته، ولأنه لم يتتلمذ على يد بودها، لا يكون له تلاميذ[١٢٧]، وبعد ذلك يأتى 'شرافاكا'، وهو الذى كان تلميذًا لأحد تلاميذ بودها، وهو يُعد 'آرهات' أو قديسًا كاملًا مثل 'براتييكا بودها'، ولكن بفعل التأثير المباشر للعلم، وأخيرًا هناك 'بودهيساتفا' الذى هو من حيث المبدأ قديُس فى طريقه إلى أن يصبح بودها.

وحين تقول أدبيات 'ماهايانا' إن مرتبة 'براتييكا بودها' أقل شأنًا من مرتبة 'بودهيساتفا' بحجة أن تحقق الأول 'أنانى' يفتقد الرحمة بالموجودات، فإن ذلك يبدو وكأنه يغفل حقيقة أن 'نيرفانا'، بحكم ماهيتها، تعنى نبذ الأنا الفردية وتحقيق كمال الإحسان، وهذا دحضٌ تدفع به 'ماهايانا' ببعدها العرفانى دونما تناقض مع ذاتها، حيث إنها تقر بمرتبتين للحقيقة أحدهما نسبية وعرَضِيّة والأخرى مطلقة لانهائية، وحيث إن الصورة المذهبية لها قائمة على نفى الصفات

١٢٧ ولعل 'براتييكا بودها' يناظر 'يوجى' و'أفاتارا' فى الهندوسية، إذ لم يكن فى وسع البوذية الوليدة أن تغفل عنهما، فوضعتهما فى اعتبارها بشكل أو بآخر، فأولياء البراهمية 'لا معلم لهم' بمعنى أنهم لم يتَّبعوا بودها، و'لا تلاميذ لهم' لأنهم لا يُعلِّمون البوذية ولا يخاطبون أتباعها. ومع ذلك، فمن الجائز أيَضًا القول بأن 'براتييكا بودها' يناظر طبقة من الأولياء تسميهم الصوفية 'الأفراد'، والذين لا معلمين لهم ولا مريدين. وقد أشارت سوترا وحيد القرن 'كهاجّافيسانا سوتًّا Khaggavisāna Sutta' إلى أن هذا الصنف من الولاية يقوم بشكل أساسى على سر العُزلة، وهو ما يذكرنا بنقش شاهدناه فى دير يعود إلى العصور الوسطى يقول "يا عُزلة مباركة، يا سعادة لا يشاركنا فيها أحد".

apophatic والمفارقة أو التعريفِ بالضد antinomic. ومن ثم حين يقال إن عظمة ’ماهايانا‘ أو ’الطريق الواسع‘ تكمن فى سعيها لخلاص كل ’الموجودات العاقلة‘، خلافًا لطريق ’هينايانا‘ الذى يركز على الخلاص الفردى، فمن المشروع بموجب التعاليم العليا فى ’ماهايانا‘ ذاتها الاعتراض بأن هذا التصور لا وزن له فى ’نيرفانا‘. فضلًا عن أن عالم الجهل والشقاء ’سامسارا‘ يُعد ضرورة ميتافيزيقية، ولا ينبغى النظر إليه من منظور الإرادة والانفعال.

إن ’ماهايانا‘ المعرفية تتغيا دعم المثال البطولى فى فكرة ’بودهيساتفا‘، ولكنها تفعل ذلك من منظور ميتافيزيقى محض، فتكشف عن أن ’الرحمة‘ بُعدٌ من أبعاد المعرفة، ثم تضيف أن ’الجار‘ أو الآخر ليس كيانًا حقيقيًا، وأن الإحسان لا بد أن يتم ’بتكتُّم وعند الحاجة‘، دون أن نقع فى وهم الازدواجية والموضوعية، لأنه ليس هناك من أحد يهمه أمر ’إحساننا‘ حيث إنه ’موضوعنا‘. وهكذا، وعلى أساس التفسير البهاكتى لفكرة ’بودهيساتفا‘، يرتكز عرفان ’ماهايانا‘ إلى أكثر الأمور الميتافيزيقية صرامة، وبالتالى أكثرها موضوعية وحيادًا.

ولنكون أكثر دقة، يمكن القول بأن البوذية تقدم نفسها من خلال الجوانب الأساسية التالية، أولًا البوذية الأصلية أو الأولى ثم بوذية ’ثيرافادا‘ كامتداد لها من حيث الشكل وإن لم يتطابق المضمون كليًا، وثانيًا بوذية الطريق الواسع ’ماهايانا‘ والتى تصف

البوذية السابقة عليها بالطريق الضيق 'هينايانا'، وتتجه بطبيعتها إلى تمجيد مثال 'بودهيساتفا' البطولى. وضمن إطار 'ماهايانا' ذاته يظهر منظور معرفى يصحح ويوازن العناصر البهاكتية فى مثال 'ماهايانا' نفسه، وبالتوازى مع هذا المنظور، هناك منظور تعبدى آخر يرتكز بشكل رئيسى على عبادة 'بودها آميتابها'. ولذا، فإن الاعتراف بعظمة 'الطريق الواسع'، لا ينبع من مثالها عن الإيثار الذى يبدو كغطاء ميثولوجى وأطروحة أولية، بل ينبع من البعدين الجوهريين 'المعرفى sabiential' و'التعبدى devotional'، واللذين بلغا ذروة تبلورهما فى مذهبى زين و'جودو'[١٢٨] فى اليابان.

وفى الوقت الذى تتبنى فيه 'ماهايانا' المعرفية المثال القربانى للبوذية الأصلية إلا أنها لا تتبع هذا المثال فى تفسيراته المفرطة الحرفية والبشرية، بل تتبنى مصطلحاته وتعيد توجيهها بما يتفق مع رؤيتها اليقينية، ولذلك، هى لا تعتبر أن إدراك 'نيرفانا' يتطلب الإحسان، بل ترى أن حالة 'براتييكا بودها' ليست 'نيرفانا' بالمعنى الكامل، إنما هى حالة عابرة منها تشبه مصطلح 'براهما لوكا' الهندوسى. واستخدام تسمية 'بودها' فى هذا السياق يشى بتغير فى الاصطلاح، إذ من غير المعتاد أن يطلق لقب 'بودها' على من هو فى مرتبة أدنى من 'بودهيساتفا'، ولكن يمكن تبرير هذا الاستخدام طالما أشار إلى

١٢٨ وقد يبدو هذا الجمع بين المدرستين تناقضًا عند كثير من تلاميذهما المخلصين، رغم أن الحَبَر العظيم 'ناجارجونا' نفسه قد أوصى بهما، وكذلك المعلم 'هونين'، وهو مَنْ هو فى مدرسة 'جودو'، الذى أقرَّ بقبول كل أشكال البوذية وجميع صورها التراثية.

حالة فناء نيرفانى ولو فى حدود عالم الصور، حيث إن هذا كافٍ للتحرر من دورات الميلاد والموت[١٢٩].

وتفتح هذه الاعتبارات بابًا إلى مسألة صحة نسب سوترات 'ماهايانا'، حيث يُفتَرَضُ أنها نقلت مواعظ 'بودها' كما فعلت المتون البالية Pali texts. إلا أن النقاش لا يتمحور حول صحة النسب بشكل مطلق، بل حول نوعية هذه الصحة، فبعض هذه النصوص، وإن كانت تستند على تعاليم 'شاكيامونى'[١٣٠]، إلا أنها تبدو كشروح وتفاسير لاحقة لا كخطب أصلية مباشرة منه، وقد صيغت بلغة واصطلاحات السياق الثقافى الذى نشأت فيه[١٣١]. وسواء كانت هذه المتون كلمات 'بودها' نفسه، أو شروحًا لأناس استلهموا حكمته، يحسُنُ أن نضع نصب أعيننا المبدأ الذى نوَّهنا عنه عاليه، ويتردد صداه مع كل المتون المقدسة، ألا وهو التميز بين مرتبتين للحقيقة، الأولى نسبية عَرَضية والثانية مطلقة ولامحدودة[١٣٢]،

١٢٩ ولا ينبغى أن يدهشنا هجوم أتباع 'ماهايانا' على 'براتييكا بودها' فيما يخص تلك المثالية المضحية. ولا يخفى على كل ناظر أن البهاكتية الفشنوية ترى الجنانى الشيفى يتسم بعقلانية عقيمة جافة، فاقدة إلى كل ما هو جوهرى، حتى إذا مسته نفحات البركة الربانية فيكتشف المحبة التعبدية، وكأن هذه المحبة لم تكن كامنة فى 'جنانا' من قبل.

١٣٠ وقد يثير مثل هذا الجدال دهشة الباحثين الذين لا يعلمون شيئًا عن طبيعة الإلهام الروحى ولا السنن الطبيعية التى تحكم التراث وتحفظه.

١٣١ ومن المحتمل، بل من الأرجح، أن بعض النصوص الموجزة والمحكمة مثل 'ماها براجنا باراميتا هريدايا Mahā Prajñā Pāramitā Hridaya' أو 'فاجراكشيديكا Vajracchedikā' قد نقلت الخطاب المقدس كلمة بكلمة بغير تفسير أو تأويل.

١٣٢ فحينما ضرب المسيح عليه السلام تجار الهيكل، إنما كان يظهر حقيقة جزئية مشروطة، هى أن ثمة ظواهر أو أشكالًا من النفاق والتجديف تبيح العنف أو

على الأقل فيما تعلق بمستوى الصياغة اللفظية[١٣٣]، أو من منظور أكثر ارتباطًا بالظروف، يمكن القول بأن 'بودها' إبّان مهمته الطويلة ربما طرح وجهات نظر مختلفة للسامعين من مستويات متفاوتة، بل وباصطلاحات من مصادر متنوعة[١٣٤].

أما عن مثال بوذية 'ماهايانا' عن 'بودهيساتفا' والذى يحمل فكرة الرحمة المُضحيّة فى 'ماهايانا' البطولية، ويمثل رمزًا للكمال الروحى فى المذهب المعرفى، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار الوضعية الأصولية التالية، أن البوذية قد تتكشف كما لو أنها تحرك بين مفهومى الشقاء والخلاص منه، وتنبثق فكرة الرحمة من هذه الحقيقة تحديدًا، إذ تُعد رابطًا حتميًا ضمن ما يمكن تسميته 'الأساطير الروحية للبوذية'. فمن يتحدث عن الشقاء والخلاص منه لا بد أن يتحدث عن الرحمة، طالما لا يحيا وحده على هذه الأرض، وهنا يتدخَّلُ 'بودهيساتفا' فيجسد عنصر الرحمة، والتى تمثل صلة شبه أنطولوجية بين الألم والمتعة،

تستدعيه بطبيعتها. بينما حين أوصى بأن نقدم الخد الأيسر لمن لطم الأيمن، فإنه كان يكشف عن حقيقة مطلقة غير مشروطة تتصل بجوهر سلوكنا الباطنى، ومن ثم بنزوعنا العام. ويعنى ذلك أن 'الغضب المقدس' و'الصبر المقدس' كلاهما حقٌّ، ولكنْ لكلٍّ موضعه ومقامه. أما التمييز المدرسى بين حقيقة 'وفق الإيمان secundum fidem' وأخرى 'وفق العقل secundum rationem' فيقف فى منتصف المسافة بين الاعتقاد والتعقل المُلهَم Intellection، فهو أقرب إلى التلفيق syncretism منه إلى التركيب المُوحِد synthesis.

١٣٣ وهذا التحفظ لا يثير التساؤلات عن ثبات البراهين العقلية أو الصيغ المقدسة، بل عن مطلقية المفاهيم من منظور الذات الإلهية وفى سياق المعرفة المباشرة.

١٣٤ مثل طرحه مفاهيم 'شرافاكا' و'براتييكا بودها' و'آراهانت' و'بودهيساتفا' فى خطبه الأخيرة كمراتب مختلفة من التحقق الروحى.

تمامًا كما يُجسد 'بودها' النعيم وتجسد الكائنات العادية الشقاء، ويجب أن يظل هذا العنصر حاضرًا فى الكون طالما كان هناك 'سامسارا' و'نيرفانا'، ويُعبَّر عن هذا الحضور بمقولة "إن 'بودهيساتفا' يرغب فى إنقاذ كل 'الموجودات العاقلة'"[١٣٥].

ومن منظور أكثر عرضية يمكن الإشارة إلى أن السعى للخلاص الفردى لا عيب فيه بحد ذاته، لكنه ينطوى على خطر معين من الأنانية حين يصبح المحرك الوحيد لتراث تتبناه جماعة إنسانية كبيرة تميل بطبيعتها إلى البرانية، ومن هنا يبدو ظهور 'ماهايانا' كأمر ربانى مُقدر. ففى الوقت الذى ارتفعت فيه راية 'ماهايانا' كان التراث البوذى يفرز أنواعًا مختلفة من ضيق الأفق والنزعة الفرِّيسية الشكلية، مثل ما جرى فى البراهمانية خلال حياة بودها، وفى اليهودية إبان حياة المسيح، ولا يعنى ذلك أن هذه الأزمات قد طالت هذين التراثين بكاملهما أو مست وجودهما اللاحق، ومن ثم لا حاجة بنا إلى الخوض فى السجال القديم الذى نشب بين الماهايانيين الأوائل

١٣٥ والترنيمة البوذية "فلتسعد جميع الخلائق" أو إرادة البودهيساتفات فى "خلاص كل الموجودات العاقلة" يقابلها فى الإسلام صيغة "الصلاة على النبى ﷺ" التى تنزلت من السماء إلى العالم، حيث يُذكر محمد ﷺ فى هذه الصيغة المباركة أولًا باعتباره المركز الكونى الذى تتعلق به سائر الكائنات، ثم يلحق به بترتيب تنازلى، 'آله' و'أصحابه'. وحتى لو لم يحدد امتداد البركة إلى 'الآل' و'الأصحاب'، فإن فيض هذه البركة يصل إلى جملة البشرية، فالطابع الأفاتارى لاسم محمد ﷺ، يبارك الإنسان ويرشده إلى مثاله الأعلى فى الآن نفسه، فهو القمة والمحيط معًا. أما فى المنظور البوذى، فتحيط البركة بالموجودات كافة بلا استثناء، وتتجسد عبر وسائل عدة من ضمنها ما يُسمى 'بعجلات الصلاة prayer wheels' مثلًا.

فى الهند، والتهرافاديين فى سيلان والهند الصينية. ولو نظرنا من منظور أكثر أصولية يتعلق بالدين فى حد ذاته، سنرى أن الحاجة الأساسية إلى عنصر عاطفى بموجب أحوال 'الأزمنة الأخيرة'[١٣٦]، تفسر ضرورة فكرة 'بودهيساتفا' لارتباطها بطريق العمل أو طريق المحبة، وفى هذا الجانب سنجد أن الاختلاف بين البوذية الشمالية والجنوبية لا يربو عن تباين أسلوبها فى التعبير عن الميثولوجيا، دون أن يؤثر ذلك على جوهريها فوق الشكلى. وإذا كان 'بودها آميتابها' فى مناخ 'ماهايانا' هو موضع عبادة خاصة، فإن ذلك لأنه استطاع أن ينال ثوابًا حقق به مذهبى 'حقل بودها' و'أرض الصفاء'. ومع ذلك، فمن الواضح أيضًا أن هذا المحُرك ذا الأثر الرجعى قد لا يكون بالضرورة مرتبطًا بالتأمل سواءٌ أكان تعبديًا أو غير ذلك، خاصة وأن سلسلة النتائج ذاتها يمكن تصورها بمعنىً معكوس، أى إن 'المحرِّك الأول' ليس عَرَضيًّا مثل مراكمة الثواب عند فرد معين، أو ما يُعرف بالعقدة 'الكارمية'، بل هو مبدأ الرحمة الذى يصنع كلًّا من

١٣٦ وتقول 'سوترا نيرفانا' "إن الذين يستخفون بدارما يصيرون كالتراب الذى يملأ الجهات العشر، أما المؤمنون بها والأوفياء لها فيغدون كذَرَّة صغيرةٍ على ظُفْرِ إصْبَعٍ"، وكذلك تقول 'سادهارما بونداريكا سوترا' "أنه فى آخر الزمان يصبح الناس خبثاء كَذَبَةً، أشرارًا بُلَدَاء، يتوهمون أنهم بلغوا الكمال، وليسوا من الكمال فى شىء"، ويقول الإمام على كرم الله وجهه "الدنيا كالجيفة وأهلها كالكلاب فمن أراد الجيفة فليحتمل الكلاب..."، وفى خضم أحوال مثل هذه، لن يتمكن أى كنز روحى من التجذر فى جماعة إنسانية إلا بوسائل عاطفية، وحتى بصولة عناصر انفعالية، فهى الوحيدة التى ستكون فعَّالة حينئذٍ.

الثواب، والقديس الذى نال هذا الثواب فى آن واحد. فمبدأ الرحمة ناتج طبيعة 'آدى بودها Ādi-Buddha' ذاتها، أى المطلق بجانبيه من المعرفة والمحبة.

ويطرح مذهب 'شيرنان' تركيبًا بديعًا ينسج طريقى المحبة والمعرفة معًا، فيبدأ بتصور 'أرض الصفاء' و'جنة سوكهافاتى' كمنظور متعالٍ يطابق 'نيرفانا'، ويذكرنا هذا المذهب أيضًا بأن الموت قد يُشكل لحظة اختراق حجاب 'مايا' بموجب التشاكلات الكونية، ومن ثم يخلق فرصة للاستنارة والخلاص[١٣٧]، بشرط أن نكون فى حال روحى يُحقق هذا التشاكل والالتقاء. وتحقق هذه الإمكانية ببركة 'آميتابها' و'إيماننا' بهذه البركة. والتركيز هنا على عنصر 'الإيمان' الذى يناظر واقعيًا لحظة 'ساتورى' أو 'استنارة زين'[١٣٨]، وهذا الإيمان هو سلوك اليقين الذى يتماهى مع نسيان الأنا. والمطلق الذى تجلى باسم 'آميتابها' هو فى جوهره حكمة وشفقة ومعرفة ورحمة، أى بالرمزية الأصلية لبودها 'آميتابها'، هو 'العهد الأولانى' الذى

١٣٧ وهذا هو حال 'فيديها موكتا Videha-Mukta' فى الهندوسية.

١٣٨ ويؤدى بنا هذا التفسير إلى الملحوظة التالية، فقد قيل فى بوذية 'زين' "لوْ لَقِيتَ البودها فاقْتُلْه"، وهو إعادة صياغة للمبدإ الأول فى 'الطاو تى تشينج' الذى يقول "يمكن الحديث عن طريق الطاو ولكن ليس عن 'الطاو' الخالد". أى أن 'بودها' الذى ستراه بعينيك ليس هو 'بودها' الحقيقى. وهذا إنما هو منظور 'الذات العليّة المطلقة'، أى المنظور المتعالى تمامًا عن أى تشخص لاموضوعى. ونجد هذا المعنى أيضًا فى الغنوص الغربى حين يقال مثلًا "الرب لا يعيش طرفة عين بدوننا"، والمقصود من 'الرب' هنا هو الصورة الذهنية النسبية والمتخيَّلة لما هو غير قابل للوصف ويجلُّ ويتعالى عن كل ثنائية.

قطعه 'آميتابها بودها' بألا يدخل 'نيرفانا' إلا بشرط خلاص كل من يسبح باسمه المقدس مع الإيمان بالخلاص، وهو جانب الرحمة من المطلق، وكأن المطلق يُعيد صياغة العهد فيقول "لا أريد الرضوان لو كان هناك عائق بينى وبين المخلوقات الفانية، يمنعهم من الارتواء من رضوانى"، أو بصياغة أخرى "لم يكن لى أن أكون المطلق ما لم أكن فى الوقت نفسه مباركًا ورحيمًا"[١٣٩].

لكن هذا الطريق المنسوب إلى 'آميتابها' والذى كان 'شيرنان' من بعد 'هونين'، آخر العظماء المعبرين عنه، ينطوى على مستوى أدنى من المعجزة النيرفانية التى ذكرناها توًا عن النهاية الحاسمة للإنسان، فهو يقود إلى فردوس 'سوكهافاتى' حيث ينتظر المؤمنون 'نيرفانا' فى نهاية الدورة الكونية. وهذا الفردوس، الذى يشاكل حال 'كارما موكتا' فى الهندوسية، يختلف تمامًا عن العوالم التى تشكل دورة التناسخ أو التقمص، وهو يقابل تمامًا الجنة فى الأديان السامية، حيث يعنى 'الخلود' فيها النهاية النيرفانية وزوال 'سامسارا'[١٤٠].

١٣٩ ويقترن فى المسيحية اسم 'السيدة العذراء'، بما يرمز إليه من رحمة، باسم 'السيد المسيح' الذى يشير بشكل غير مباشر إلى للمطلق. أما فى الإسلام، فنجد اسم المطلق، وهو لفظ الجلالة 'الله'، يلحقه اسمان للرحمة، وهما 'الرحمن' و'الرحيم'، اللذين يمثلان الرحمة الباطنة والرحمة الظاهرة، وذلك فى صيغة البسملة التى يُستهَلُّ بها كل سورة قرآنية وكل شعيرة من الشعائر الإسلامية.

١٤٠ وإذا كانت الديانات التوحيدية لا محلَّ فيها لمفهوم 'بودهيساتفا' فذلك لأن منظورها لا يأخذ فى الاعتبار ما يسبق ميلاد الإنسان ولا ما قد يتجاوز الفردوس الإنسانى.

٭٭٭

وينبغى التميز بين 'بودهيساتفا' المتَعيِّن الذى لا زال مهاجرًا بين دوائر التقمص، وبين 'بودهيساتفا' الكونى كُلى الوجود ubiquity. فالأول إن لم يكن مجرد تجلٍّ للثانى فإنه يُراكِم الثواب وصالح أعماله[١٤١]، أما الثانى فهو 'بودهيساتفا' وهو تجلٍّ كونى لبودها، أو بالمصطلح الغربى هو رئيس الملائكة الذى يُجسد صفة إلهية معينة، ويتزامن اندماجه فى 'نيرفانا' مع 'ماهابرالايا'، أى يوم المَعاد Apocatastasis، أى العودة الكبرى التى تُرجع كل تجلٍّ إلى مبدئه الأصلى، وتعيد كل عارض إلى المطلق[١٤٢]. ولو تكلمنا عن 'بودهيساتفا' مستخدمين

غير أن وظيفة 'بودهيساتفا' السماوية الرحيمة تجلى فى الغرب فى 'القديسين الحفظة apotropaic saints'، ناهيك عن الملائكة الحارسة الموكّلة بالرعاية والحماية.

١٤١ يُقال "إن مِائةَ نعيم 'للجاندهارفات Gandharvas' لا تعدل إلا نعيماً واحدًا للديفات أو الملائكة، والذين أدركوا مقام الربوبية بتراكم الإحسان، وإن مائة نعيم لديفات الإحسان تساوى رضوانًا واحدًا للديفات المولودين فى الأصل بجوهرهم الملائكى..." Brihadāranyaka Upanishad, IV, 3, 33، أما الوضع السامسارى للبودهيساتفات فيضعهم فى مصاف ديفات الإحسان، ومن ثم هم أدنى مرتبة من ديفات الجوهر الملائكى، لأن الإحسان ينفد، ولا يُستبق إلا بعمل جديد صالح. وأما 'الجاندهارفات' فهم 'موسيقيون سماويون' ومخلوقات هامشية ربما تُضاهى الطيور الأرضية من بعض الوجوه، وربما على العكس لا تُضاهى أى أمر فى دنيانا.

١٤٢ ويشير القديس 'جريجوريوس النيسّاوى' إلى مفهوم يوم المَعاد فى حديثه عن الشياطين فيقول "إن القديس بولس قد قال عنها إنها تعيش 'تَحْتَ الأَرْضِ'" بقصد الإشارة إلى أنه لن يُحرَم مخلوق من مملكة الخير، وأن الشر سوف يُمحى بعد عصور مديدة، كما ورد فى الآية "أَمَّا الأَشْرَار فَيُبَادُونَ جَمِيعًا، عَقِبُ الأَشْرَارِ يَنْقَطِعُ" سفر المزامير ٣٧: ٣٨ Conversation with Macrina, IX, 2..

المصطلحات الهندوسية فهو إما على طريق 'بهاكتا' أى المحبة، أو على طريق 'جنانا' أى العقل، وفى الحالة الأولى يتراوح الطريق بين التعبد والرحمة، تعبد تجاه 'بودها' والبودهيساتفات السماوية، ورحمة بالخلائق التائهة فى 'سامسارا'، أما فى الحالة الثانية أو حالة'بودهيساتفا' الجنانى، فإن عرفانه يكون مُقَدَّمًا على أى شىء آخر، فالرحمة ليست أمرًا يضاف عاطفيًا إلى صيغة معرفية ناقصة، بل على العكس، تُعد الرحمة هنا بعدًا ثانويًّا أو مكمِّلًا باطنيًّا لمعرفة كاملة ثاقبة فعّالة بفضل ارتكازها على محور البوذية وتماهيها مع ذاتها[١٤٣].

وقد يعترض البعض بأن عرفان 'بودهيساتفا' ليس بمقام عرفان بودها، فشفقة 'بودها' باطنية، بمعنى أنه يحمل كل شىء فى ذاته، وفى هذا المستوى تعجز 'سامسارا' عن إنكار 'نيرفانا' أو الارتباط بها على أى نحو كان، مما يعنى أن ثنائية 'الوجود والفراغ' لا يكون لها

١٤٣ لقد ذكر لنا أحد البوذيين أن فضائل 'بودهيساتفا'، ورحمته، ومعرفته تناظر 'كارما'، و'بهاكتا'، و'جنانا' على الترتيب، وبالتالى فهى تُخاطب السائرين فى تلك المسالك، إذ يكشف 'بودهيساتفا' عن نفسه من جانب أو آخر فى كل مسلك منهم. وتُسمى هذه الجوانب بالمصطلح البوذى على الترتيب 'أوبكشا upekshā' أى السكون، و'مايترى maitrī' أى محبة الغير، و'براجنا prajnā' أى المعرفة. وتتغير صيغة الرحمة داخل بنية الغنوص، وقد كان 'جال باكو' مصيبًا فى مقدمة كتاب Le Poète tibétain Milarepa حين قال "إن الشفقة فى البوذية لا علاقة لها بالمعقولية، فهى موضوعية وهادئة، وترتبط بالرؤية الميتافيزيقية، وهى ليست تلقائية، بل ثمرة تأملات طويلة. والمثالية التى لا تخو إلى التمييز بين 'أنا' وبين ما 'لست أنا' هى التى تولد الشفقة تجاه الخلائق ضحايا الوهم"، وهكذا تجلى الرحمة فى صورة المعرفة 'براجنا'.

معنًى إلا فى مستوى الوجود فقط، ولا يتم تجاوز هذه الثنوية إلا فى الفراغ المبدئى principial Void؛ بينما شفقة 'بودهيساتفا' الكونية برانية، وبالتالى لا زالت ضمن دائرة 'الثنوية'. إلا أن هذا الرأى لا ينصف طبيعة البودهيساتفات العظام، لأن بقاءهم المُضحى فى العالم يتداخل بالضرورة مع 'نيرفانا'، وهذه طريقة لتجسيد 'نيرفانا' ضمن أحوال 'سامسارا' ذاتها[١٤٤]. ولا بد أن يكون الأمر على هذ النحو لسبب بسيط، إذ لا يمكن للكائن أن يحرم نفسه من جوهر غايته ومعنى فضائله وثوابه ويظل مهاجرًا فى حيوات متعاقبة، ومن ناحية أخرى لا يجوز اختزال الحكمة المطلقة إلى مجرد وسيلة للعطاء، لأن ذلك يحول الغاية إلى وسيلة، ويحول المطلق إلى أمر عرضى، فالمعرفة فى ذاتها لا يمكن أن تكون أداة للرحمة، تمامًا كما أن الحقيقة لا يمكن أن تخضع للوهم[١٤٥]. إن حال 'بودهيساتفا' العرفانى لا يمكن تصوره ولا احتماله إن لم يكن وسيلة لتأمل المطلق فى القلب والعالم معًا، ويجب التوكيد أولًا أن المعرفة بما هى لا ترتبط بكم الحسنات ولا عدد التناسخات[١٤٦]. والبهاكتية وحدها بانحيازها البرانى هى التى

١٤٤ ويعيدنا ذلك إلى إسمى 'الباطن' و'الظاهر' من الأسماء الحسنى، وسرِّ 'الظهور' الربانى فى علاقته بمفهومى 'الشفافية الميتافيزيقية للظواهر' و'المطلق النسبى'.

١٤٥ ويرى المبجل 'ميلاريبا' التبتى أنه "لا ينبغى للمرء أن يتعجل فى قصد خدمة الآخرين طالما لم يتحقق بالحقيقة ذاتها، وإلا كان كالأعمى الذى يقود عميانًا".

١٤٦ وهو من التعاليم الصريحة لمذهب 'دهيانا' أو 'زين'. فالمتون الأخرى مثل سوترا الماسة أو سوترا 'هوانج بو' الصينية قد صاغت معنى الحقيقة بأوضح طريقة ممكنة، ومن ثم عبرت عن اصطلاحات المذهب وجوهره، وعلى المنوال الفكرى ذاته

ترى المعرفة الكاملة نتاج تراكم عناصر من نوع أو آخر حتى لو كانت عناصر متعالية من المنظور الإنسانى[١٤٧]، وبإيجازٍ، ليس هناك ما هو كمى أو أخلاقى فى الروح. وفى الآن ذاته نؤكد أن 'نيرفانا' حين تُرى أو تُدرك من منظور الأشكال والصور، كما فى حال 'جيفان موكتا' الهندوسى أو 'آراهات' البوذى، لا تكون مطابقة تمامًا لنيرفانا المتعالية عن كل شكل وصورة، وبالتالى فإن رفض عظماء البودهيساتفات دخول 'نيرفانا' لا يُعد رفضًا للمعرفة الكلية، فذلك أمر مستحيل بطبيعته، ولكنه تردد رحيم merciful hesitation عن تمزيق حجاب مايا الأخير، أو عن ترك عالم الصور بالكلية[١٤٨].

وهنا نؤكد على التمييز بين 'نيرفانا' و'بارينيرفانا Parinirvāna'، فالموت وحده هو ما يتيح الاندماج الكامل للذين تحققت حياتهم 'بالفناء' فى 'الغيب الأسمى'، والذى يشاكل 'الذات' فى الفيدانتا.

ميزت سوترا 'لانكافاتارا' ومتون أخرى بين التحقق التدريجى والتحقق الفجائى، فالأول يختص باقتلاع الرذائل والأوهام من جذورها، والثانى يمثل التماهى مع نور 'نيرفانا' مباشرة. وهذا التمييز يُفَرِّق بين مرتبتين مختلفتين من القديسين، أو مرتبتين من القداسة، بل مرحلتين فى باطن المرء ذاته.

١٤٧ وتقول سوترا 'لانكافاتارا' إن البودهيساتفات الذين يأبون دخول نيرفانا هم فيها بالفعل، "إذ إن محبتهم ورحمتهم ليستا سببًا لتوهم التمايز، وبالتالى لا يتدخل مثل هذا التمايز أصلًا"، وتذكر سوترا الماسة قول 'بودها' "لو قال بودهيساتفا سوف أحرر الخلائق كلها فلا تسموه بودهيساتفا".

١٤٨ ويترنم الهندوسى البهاكتى العظيم 'شرى تشايتانيا' بمثال بودهيساتفا فيقول "سيدى، لست راغبًا فى الثراء ولا فى المعرفة ولا فى جمال صبية فاتنة ولا فى موهبة شعرية، بل أن أخلص لك وحدك، من ميلاد إلى ميلاد، إخلاصًا لا يطلب جزاءً" Shrī Shrī Shiksāstakam.

فالموجودات الحية أيًّا كانت مراتبهم الروحية، تظل مرتبطة بالوجود الذى ينتمى إلى مرتبةٍ من 'نيرفانا' تمثل التعالى الكامل عن كل تجلٍّ وعن سلسلة الأسباب والنتائج الكونية، ولكنها تظل تنتمى إلى نطاق مايا، وتُعد قمتها أو جوهرها، ومن ثم لا ترقى إلى أن تكون 'الذات' بعد. وإذا كان الموت من منظور معين لا يغير شيئًا فيمن بلغ 'نيرفانا'، مثل 'جيفان موكتا' الهندوسى و'آراهات' البوذى، إلا أن منظورًا آخر يرى الموت يُحدث تغييرًا كبيرًا، حتى قيل إن موت 'من تحرر فى حياته جيفان موكتا' ليس تغيرًا ولا ثباتًا ولا هو كليهما معًا. ولكن لو قلنا إن 'بودها' فى موته قد دخل 'بارانيرفانا' فإننا نستخدم تعبيرًا إنسانيًّا، لأن 'بودها' كان دومًا فى حال جسد دارما 'دارماكارا Dharmakāya'، وكذلك لم يكفَّ عن الإقامة فى السماء فى تجليه باسم 'سامبوهوجاكايا' أى 'جسد النعمة' حتى لو تجلى بين البشر الفانين من خلال 'نيرماكايا' أو 'جسد التحولات فوق الطبيعية'. ولو عبرنا عن ذلك بمصطلحات الأديان السامية فسنقول إن لكل نبِّى أو أفاتارا نظيرًا من رؤساء الملائكة، وهو حامل لاسم من الأسماء الحسنى، التى يعكس كل منها بطريقته الربوبية بأكملها.

وقد يطرأ سؤال عن المرتبة الأسمى من البودهيساتفات supreme Bodhisattvas خاصة فى ضوء الطابع الربانى المحيط بهم، عن هل هم رؤساء ملائكة؟ أى هل هم فى أعلى مراتب الكون وأدنى الوجود المطلق؟ أم أنهم على قمة 'مايا' وأدنى مرتبة ما وراء

الوجود؟ والجواب على الشطر الأخير من السؤال يجب أن يكون بالنفى، رغم مزالق التعبير والتركيبات اللفظية التى قد توحى بغير ذلك. فالصفات أو 'الأسماء الحسنى' تمثّلت فى البوذية ببودهات مختلفين، وكان أظهرهم 'بودهات دهيانى Dhyāni-Buddhas' أى بودهات 'البودهية المطلقة absolute Buddhahood' فى حال التمايز والتى لا تزال عَرَضية بموجب ارتباطها بنسيج 'مايا'. و'بودهيساتفا' السماوى حتى حين يتجسد لا يترك فردوسه، وهو ما يعنى أنه يتجسد 'كفويض لنفوذ'، وبهذا المعنى يمكن وصف قديس بعينه أو لاما عظيم بأنه 'تجسد' عن 'أفالوكيتشفارا' أو 'مانجوشرى'[١٤٩].

وقد يُطرح سؤال آخر عن الباعث الأول أو الأصل الذى يدفع لظهور 'بودهيساتفا'، أو بالأحرى 'بودها'؟ وهل يأتى من الإنسان أم من الكلمة السماوية Logos ؟ والجواب أن الأمرين متطابقان، فعندما يكون الوعاء الإنسانى مهيأً، أى بلغ درجة من الكمال، تتنزّل عليه الكلمة وتستقر فيه، تمامًا كما يستقر النور على سطح صاف رائق، لكن هذا النضج الإنسانى بدوره يكون بتأثير من الكلمة، والتى هى حكمة ورحمة ومعرفة ومحبّة ودفءٌ ونور، فنضطر هكذا إلى الاعتراف بأن الدافع الأصلى يأتى من السماء، وأن الوعاء الإنسانى قد أُوجد فى مسرح الكون خصيصًا لتجلى

١٤٩ إن الإحسان الدنيوى للبودهيساتفات السماويين يذكرنا بالقديسة تيريزا من ليسيو، والتى أرادت "أن تعيش فى السماء لتغرس الخير فى الدنيا"، ويرمز لها 'بمطرٍ من الورود'، وإن كانت هذه النية تنتمى إلى منظور أُخروى مختلف.

الكلمة الربانية، وبفعل وأثر هذه الكلمة ذاتها. وقد ورد هذا المعنى الرمزى فى لغات أديان عدة عبرت عن أن "العالم مخلوق أصلًا كمضمارٍ لتجلى الأفاتارات والأنبياء".

وكى نستطيع سبر أغوار 'بودها محتمل الظهور virtual Buddha' لا بد أن نفهم الجوهر النيرفانى فى 'سامسارا'، فكما ذكرنا سلفًا فى مناسبات عدة أن المحدود finite ليس سوى بُعد كامن فى اللانهائية Infinite، وهو بعدٌ لازمٌ لا غنى عنه بموجب طبيعة اللانهائية نفسها، وعلى هذا المنوال يمكننا تعريف 'سامسارا' كأحد أبعاد 'نيرفانا' أو كصيغة 'جاهلة' فى النظر إليها، إذ ينشأ عامل الجهل 'آفيديا avidyā' هذا كنتاج للانهائية 'الغيب' الربانى. إن الجوهر الفعلى لهذه الحقيقة المقلوبة يتألف من 'حبات رمل' لا تُحصى التى هى الدارمات أو الصفات الأولية، وهى أشبه بتبلُّرات مجزأة لا حصر لها و'مقلوبة' للغيب أو للجوهر النيرفانى الخالص، وما عدم ديمومة الأشياء إلا تعبير عن نسبيتها.

***

ولنوجز ما تناولناه للتو ونكمله فى الآن ذاته، لا بد من التميز بين ثلاث مراتب من 'نيرفانا'، أو ثلاثة مستويات منها فى 'الفناء'، اثنان لا يزالان فى نطاق قهر مايا أو العَرَضِية، أما الثالث فهو

المطلق 'بارينيرفانا'، فلو كانت المرتبتان الأوليان 'نيرفانا' مطلقة لما كان هناك 'بارينيرفانا'. و'نيرفانا' الأولى، أنطولوجيًّا، خاصة 'ببودهيساتفا'، وهى 'فناء' بالنسبة للتجليات الصورية، وهى تناظر تراتب رؤساء الملائكة والسماء أو الوجود، وقد وصفناها بالأنطولوجية لأن 'بودهيساتفا' يحيا فى هذه المرتبة من'نيرفانا' حتى وإن أدرك المرتبة الثانية منها، وهى التى تتطابق مع حال 'بودها' الأرضى، أى الفناء من منظور التجلى الكونى، وتناظر مراتب الوجود. و'نيرفانا' الثالثة، فيما وراء مايا، فهى 'نيرفانا' 'بودها' السماوى أو المطلق، وهذه هى 'بارينيرفانا'، أى الفناء بالنسبة للوجود أو 'مايا' وتناظر 'الذات العلية' عند الفيدانتيين[١٥٠]. والقول بأن 'بودهيساتفا' يتخلى عن 'نيرفانا' يعنى أنه ينتوى البقاء ليس فى عالم التجلى فحسب، بل فى دورة المهاجرة والتقمص، أيًّا كانت درجة الفناء التى حققها، و'بودهيساتفا' لا يرغب فى تحقيق كمال ربانى بل كمال كونى فحسب، والذى يفضى إلى رسالة ربانية. وهذه الوظيفة، أى وظيفة 'ساماياكسام بودها'، تتطلب معرفة كونية لا يحوزها 'براتييكا بودها'، وهى علاوة على ذلك مثل حقيقة الوحى، لا وزن لها بالنسبة للمعرفة المطلقة[١٥١].

١٥٠ والطرف الأسفل لما يسمى 'المحور النيرفانى' هو قلب العقل المُلهَم، أو هو العقل فى حال كماله وصفائه، أو 'مانترام' أو 'نيمبوتسو'، وفى لسان الأديان التوحيدية عن 'القطب الإلهى' أو 'السماوى'.

١٥١ وقد تحقق 'شرى شانكارا' بهذه المعرفة دون أن يُنتج الفيدا، كما أن مريم المجدلية

ونقول بالمصطلح الإسلامى إن النبى متسامٍ لا بموجب رسالة النبوّة فحسب بل بفضل قداسته الكاملة أو الولاية، وهو ما دفع البعض إلى ادعاء أن القديسين والأولياء أسمى مقامًا من الأنبياء، فى حين أن حقيقة النبوة تتطلب القداسة الكاملة[١٥٢]. لكن 'بودهيساتفا' لا يمكنه التخلى عن 'نيرفانا' إلا إذا بلغها بالصيغة التى تحقق داخل الوجود الصورى، وحينئذٍ فحسب يكون لعهده بأن يصبح 'ساماياكسام بودها' معنى. وقبل ذلك تكون رغبته فى "أن يصبح بودها" و"أن يخلِّص كل الموجودات العاقلة" حافزًا وعَقَبة فى الآن ذاته بحسب ما إذا كان مسلكه بهاكتيًا أم جنانيًا. وحينما يبلغ 'نيرفانا' سيعلم ما إذا كان 'آدى بودها'، وهو مقام البودهية الأسمى المتماهى مع اللانهائية النيرفانية، قد اختاره أم لا، أو بعبارة أخرى ما إذا كان التدبير الكونى أو الاتساق أو الإيقاع الكونى قد قضى بأن يكون رسولًا أو بأن يتوحد فى مقام رئيس ملائكة حتى انتهاء دورة 'حياة براهما' على منوال 'أفالوكيتشفارا' و'مانجوشرى'. وكل ما ذكرناه يعنى أن هناك معرفة مخصوصة لدى 'ساماياكسام بودها' هى "ليست أسمى ولا أدنى"، بل هى ببساطة 'معرفة مختلفة'، وإن كانت أكثر 'اتساعًا'، عن معرفة 'آراهات'، وهى نوع من التغلغل الوجودى فى العوالم وبين المخلوقات، وهى تمدد فى اتجاه 'سامسارا'، وهى

كانت مقدسة تمام القداسة وإن لم تبلغ العظمة الربانية لمريم البتول.

١٥٢ وهناك تمايز آخر بين 'الأنبياء' الذين يحملون رسالة محددة ضمن إطار دين بعينه، و'الرسل' الذين يحملون رسالة كونية ويؤسسون 'أديانًا'.

انعكاس ظلال لها فى 'نيرفانا' أو 'بارينيرفانا'، ولا شك أن ذلك له صلة 'بتذكُّر 'الحيوات السابقة'، والتغلغل المذكور ينطوى على 'الزمان' و'المكان' فى آن واحد بالمعنى الرمزى.

والاستنارة التى حدثت إبان حياة 'شاكيامونى' تحت شجرة 'بودهى' ليست إلا ما يُسمى 'الوحى' بالاصطلاح الغربى، أى تلقى الرسالة أو الوظيفة النبويَّة[١٥٣]. فمثلما تهبط النفس على الجنين بمجرد تكوُّنه، لا قبل ذلك ولا بعده، كذلك تتنزل المعرفة الكاملة 'بودهى' على 'بودهيساتفا' إبان معرفته بنيرفانا، وفور إدراكه الكمالات الكونية اللازمة لإشعاع النبوّة.

ولو كان فى 'ماهايانا' عنصرٌ قابل للنقاش من المنظور الميتافيزيقى، فلن يكون هو طريق بودهيساتفا بل أمرًا يختلف تمامًا، وهو مثال 'بودهيساتفا' حين يطرح بشكل جدلى فى مقابل الروحانية 'اللا إيثارية' عند المتأمل الخالص، وكأن كل روحانية حقيقية لا تتضمن الإحسان، وكما لو كان النظر بعين الاعتبار إلى بعض العوارض يضاهى المعرفة الكلية الخالصة. ولكن إذا كانت الرغبة فى خلاص كل الكائنات، بصيغتها العاطفية البسيطة، تتعارض بالضرورة مع المعرفة، حيث إن المسألة هنا مسألة 'تجرد ذى غاية interested

١٥٣ وتصف هذا الوحى عبارة ملغزة وردت عن 'بودها شاكيامونى' "إن هذا الكائن، الذى صار من الصيرورة التى تصير، وهذه اللاصيرورة التى لا تصير إلى توقف ما يتوقف"، وقد فسرها أحد تلاميذه بالقول "إن 'تاتهاجاتا' قد بين لنا الكائنات التى تبدأ بعلة كما بين نهايتها، وهذا هو مذهب 'شرامانا' الأعظم".

disinterestedness'[١٥٤]، فما المغزى الأعمق، من منظور التراث، لمثل هذه الرغبة التى تبدو غير متناسبة من الناحية الموضوعية وعرضية للغاية من الناحية الذاتية؟ والجواب هو أنها وسيلة لتوجيه عقليات بعينها نحو الفضيلة والحقيقة، فهذه المثالية البطولية كارمية وبهاكْتِية فى الآن ذاته، ويمكنها إيقاظ إرادة الخير لديهم، وهذا عامل يجب أن يأخذه التراث فى الحسبان فى صياغاته المتعددة. أما 'بودهيساتفا' فاختياره عدم بلوغ 'نيرفانا' لا يعنى تخليه عن 'المحور النيرفانى' الذى يسرى فيه، بل يعنى رفضه الفناء الأبدى، مفضلًا الولادة من جديد رغم إمكانية ألا يعود إلى دائرة الميلاد مرة أخرى، فهو اختيار فى متناوله بموجب عهده ومصيره[١٥٥]. وما يفتقره 'بودهيساتفا' إذًا ليس 'نيرفانا' غير الصورية ولا حتى تلك التى وراء الوجود، بل يفتقر إلى تفويض نبوى prophetic mandate يجعل منه 'سامياكسام بودها'، والانعزال فى الحقيقة غير المتجلية، بعيد عن دائرة الموت والميلاد 'سامسارا'. وغياب هذا التفويض لا إرادىٌّ بالطبع، لأنه لم يُمنح له بعد، أما بقاؤه داخل عجلة 'سامسارا' فهو خيار إرادى نابع من رسالته، إما لنيل هذا التفويض النبوى أو لإدراك حالٍ من الحضور الخيِّر الملائكى فى 'سمسارا'. وهذا هو

١٥٤ وعلى نحو معكوس يمكن وصف سكينة وعزلة المتأمل غير الفاعلة بأنها 'اهتمامٌ منزهٌ عن الغرض' من وجه بعينه.

١٥٥ ونعيد هنا ذكر متن 'تشايتانيا' الذى يقول فيها "أريد أن أخلص لك وحدك، من ميلاد إلى ميلاد، إخلاصًا لا يطلب جزاءً".

المعنى الوحيد المقصود من 'رفض الدخول إلى نيرفانا'، فليس هناك من يمكنه منع تَفَتُّح المعرفة أو يرغب فى ذلك.

ويبدو 'بودهيساتفا' من المنظور الإنسانى كائنًا استثنائيًّا بحق، لما يتمتع به من حدة الملكات وسعة الأفق، وهو أمر لا نجده لدى 'براتييكا بودها' الذى وإن كان 'تحرر فى حياته' وحاز معرفة أسمى يستطيع نقلها إلى من لا زال مقيدًا بأحوال الوجود الصورى، إلا أن قدراته الفردية لا تتجاوز المألوف، باستثناء قدراته التأملية والعقلية المُلهمة، كما يتضح فى أمثلة 'راماكريشنا' أو 'رامانا مهاريشى'، فحين نستثنى تحققهم الباطنى نجد أن 'أفقهم الإنسانى' لا يضاهى شخصيات مثل 'راما' أو 'كريشنا' أو الأمير الشاب 'سيدهارتا' الذى سيغدو 'بودها' بعد ذلك. وفى هذا السياق تتلاشى المقارنات، وتخفت عقول ألمع العباقرة أمام هذه المرتبة من الكمال البشرى، مع التأكيد على أن هذا الحديث مقصور على منظور أحوال الإنسان دون الإشارة إلى المصير الروحى بعد الموت. ونضرب هنا مثلًا بالسيدة مريم أم المسيح عليها السلام، حيث يحكى لنا التراث أنها امتلكت بطريقة 'طبيعية'، أو بالحرى 'طبيعية' تفوق الطبيعة'، كل فضيلة ومعرفة بأقصى درجات التحقق الممكنة، وهذا الكمال الأسمى كان ضروريًّا للقيام بدورها كمشاركة فى الخلاص، لكنه فى الآن نفسه تقدير إلهى أو فيض كونى يرتبط بالمعرفة، فى نقطة بعينها، إلا أنه ليس شرطًا أساسيًّا لها، وإلا ما كان للعرفان gnosis معنى ولا

كان لتلقينه للبشر قيمة. وكمال 'بودهيساتفا' الذى يفوق الطبيعة الإنسانية ليس ضروريًّا من أجل المعرفة بحد ذاتها، ولا من أجل الخلاص من هذا العالم، بل ضرورى من أجل التجلى الأرضى للمبدإ الإلهى وللحقيقة النيرفانية المحررة، وهذا أمر يختلف تمامًا عن مجرد الفكاك من أسر الوجود. وطبيعة 'بودهيساتفا' الإنسانية ذات البعد الملائكى، بوصفه 'بودها محتمل الظهور' لا تنحصر فى التوجه نحو غير المتجلى، بل تشع فى الكون كما يشع نور الشمس مبددًا ظلمات الليل، وهذا ما يجعله قادرًا على أن ينقل للعالم تبلُّرات اللانهائى أو 'الحقيقة التى صارت جسدًا'، والذى هو الوحى أو البذرة التى نبت منها التراث الأولانى وتغذى.

أما مسألة ما إذا كان كمال بودهى يُشَكِّل مرتبة من المعرفة أم لا؟ فالإجابة ستكون بالنفى والإيجاب فى آن واحد، ويشبه ذلك السؤال عن حقيقة 'سامسارا' فالجواب أيضًا يمكن أن يكون بالإيجاب أو النفى حسب المنظور الذى يُرى به الأمر، بشرط التسليم بالحقيقة المطلقة، 'فكل شىء آتما' بالطبع، لكن 'العالم وهمٌ زائف وبراهما فحسب هو الحق'، و'لا إله إلا الله'. أى إن جوهر المسألة هو فى الطبيعة الإلهية لمايا أو فى طبيعتها 'كصيغة' أو 'لعبة' أو 'كشف للحجاب' أو 'وجه' من أوجه الذات العلية 'باراماآتما'. والمعرفة العليا المنسوبة إلى 'سامياكسام بودها' تتكون من ثلاثة عوامل أساسية، أولها التجلى الكونى الفائق للتصور لكمال 'بودهيساتفا'، وثانيها 'نيرفانا' القائمة

فى هذا الكمال، وثالثها 'الثقل السماوى' للوحى أو 'دارما'. أما معرفة ما إذا كانت العوامل الخارجة عن 'نيرفانا'، مهما بلغت عظمتها فى مستواها، تضيف شيئًا إلى 'نيرفانا' أو تُشكل عنصرًا من المعرفة المبدئية فذلك تساؤل يحمل جوابه فى ذاته من الناحية الميتافيزيقية.

غير أن ثمة عاملًا يجعلنا نقبل تفسير استنارة 'ساماكسام بودها' باعتبارها إحدى مراتب المعرفة أو حتى أسمى مراتبها، وهو استعداد 'بودهيساتفا' لاستيعابها، فالوحى فى حقيقته يتطابق مع 'تذكُّر' الحكمة المكتسبة سلفًا ثم 'نسُيت' مؤقتًا بفعل التجسد ويحدث هذا 'النسيان' أو 'الحيرة' المبدئية لسبب بسيط، وهو أن 'بودهيساتفا' لم يكتسب هذه الحكمة فى عالم الأشكال والصور الذى يعيشه الآن. ويمكن تشبيه هذا التعتيم المؤقت فى المسألة إلى أنها تضاهى، فى النظام الطبيعى، مرحلة الطفولة التى تُخفى مؤقتًا قدرات هى موجودة فى الأصل. فقد حدث تحت شجرة بودهى وجهان من الاستنارة، الأول تمثل فى 'التذكُّر' الذى يحدث بعد جهود التلمس الأولى والضرورية لفهم جسد ومكان جديدين، والثانى هو 'الوحى' المصاحب للمعرفة 'السامسارابة' المميزة 'لساماكسام بودها'. ومتى سلَّمنا وفق مقتضى مذهب 'ماهايانا بأن مصطلح 'بودها' فى 'ماهايانا' يمكن أن يحمل معنيين أو أكثر، وجب علينا التسليم أيضًا بوجود نوعين أو أكثر من 'بودهى'، فهناك 'بودهى' يلازم كل بودها، سواء كان فى الظاهر 'بودهيساتفا' أم لا، والثانى يخص 'بودها' كمبلِّغ للوحى حيث يمتزج

البعد الظاهرى ببودهى الباطنى[١٥٦].

وكما أسلفنا فإن 'بودهيساتفا' الذى بلغ مرتبة 'بودها' لا يحوز المعرفة المطلقة بمقتضى كونه 'سامياكسام بودها' بل بصفته 'آراهات' أو قديسًا كاملًا، أى إنه يحوز هذه المعرفة بغض النظر كان 'سامياكسام بودها' أم لا، وقد نبهنا كذلك إلى أن التعارض بين 'سامسارا' و'نيرفانا' هو تعارض وهمى، لا ينشأ إلا من منظور العالم النسبى، ويزول تمامًا في عين 'نيرفانا' ومن خلالها، إذ لا تقابل بينهما ولا تماثل، ومن ثم، فإن معرفة 'بودها' بوصفه مبلغًا للوحى لا تضيف شيئًا يُذكر إلى المعرفة النيرفانية. وينبغى ألا نغفل إمكانية اعتبار 'سامسارا' جانبًا غير مباشر للنيرفانية، أو بعدًا باطنيًا للفراغ أو اللانهائى، وفى هذه الحالة يمكن الحديث عن نمط أسمى من المعرفة يخص 'بودها سامياكسام' وحده، مع التحفظات اللازمة[١٥٧]، ولن نستفيض فى هذا، إذ يستحيل التعبير عن أبعاد الوجود بلغة الهندسة المستوية.

١٥٦ ولا بد من التمييز بين بودهى اللامشروط المطلق وبين انعكاساته الأرضية، وهى المستويات الثلاثة لكل 'بودها' بحسب نظرية 'الأجساد الثلاثة' للستنير.

١٥٧ وتعنى كلمة 'سامياك' 'المستقيم' و'الكامل' و'الواحد الكلى'، وتعنى البادئة 'سام' ما تعنيه الكلمة اللاتينية summum وsumma والكلمة الألمانية samt، وتعبر عن فكرة مقاربة 'للقمة summit' و'الكُلِّية totality'. وقد ألصق التدوين المدرسى هذه البادئة بالكلمة التى تتبعها، حتى غدا لفظا 'بودها' و'بودهى' لا يكادا يظهران فى الحديث. ومن هنا خرج مصطلح مثل 'سامبودهى' ليظهر الطبيعة التركيبية للحروف بحيث تعنى متساميًا وغير متسامٍ فى الإشارة إلى استنارة 'بودها' مؤسس الدين.

٭٭٭

لقد رغب ’بودها‘ فى البداية أن يحتفظ بالوحى، أو المعرفة المناظرة له، لنفسه، ولم يقرر أن يبوح به إلا بعد أن طلبت منه الديفات ذلك ثلاث مرات[١٥٨]، وقد كان هذا التردد المبدئى رمزًا ذا دلالة عميقة، إذ يظهر جانبًا من طبيعة الوحى ذاته، تمامًا كما حطم موسى عليه السلام الألواح الأولى فى سيناء. وقد ذكر ’بودها‘ فيما بعد أنه لم يكتم شيئًا من الحقيقة بل جعلها متوهجة كالشمس التى تنير كل شىء، وهذه الكلمات لا تناقض التدرج المرحلى للتعاليم المقدسة بعكس ما قد يتوهم البعض، بل تؤكد شمولية ’دارما‘ وكمالها، فحتى أدق جوانب الحقيقة وأرهفها طُرِحت بجلاء يكفى "مَنْ لَهُ أُذُنَانِ لِلسَّمْعِ"، وقد حملت التعاليم كل المفاتيح اللازمة، حتى لو كان ذلك فى صورة زهرة بيد ’تاتهاجاتا‘[١٥٩]. زد على ذلك، أنه ليس هناك حقيقة جَوَّانية بطبيعتها، بل تصير كذلك بحسب درجة الفهم، وغالبًا ما يكون سوء الفهم منشأه من الإرادة أكثر ما يكون من الذكاء، فالعوائق بشكل رئيسى انفعالية الطابع، وهذا كله يعيدنا إلى التمييز بين نوعين من القيود، قيد أصيل فى تركيبة الإنسان وآخر عارض، ويطرح أيضًا السؤال الأعمق حول مدى تشابك هذه القيود داخل

١٥٨ الديفات تناظر الملائكة فى الديانات التوحيدية.

١٥٩ وهو أحد ألقاب ’بودها‘ بمعنى ’ذاك الذى مضى هكذا‘.

الطبيعة الإنسانية، أو بتعبير آخر يطرح التساؤل حول ما إذا كانت بعض الجواهر الظاهرة فى حقيقتها عرضية، أو أن بعض الظواهر العرضية تشير فى الواقع إلى جوهر بعينه.

وحين نقول إن وحى 'بودها' يصاحبه وعىٌ مادىٌّ نافذٌ يُدرك به إيقاعات 'سمسارا' كسلسلة لا تنتهى من الأسباب والنتائج، فيجب أن نفهم بوضوح أن نمط هذه المعرفة أو صيغتها يتبع صيغة الوحى الذى يرافقها، وكل ما ينطق به الوحى يعرفه 'أفاتارا' فى التو واللحظة، ولا يمكن دائمًا تحديد ما إذا كانت المعرفة تسبق فى نفس الأفاتارا أم أن 'الحقيقة الربانية' للوحى هى التى تتقدم. والأسلوب الروحى هو الذى يحدد كى نرى الأمور، فيمكن مثلًا إدراك الفضاء بطرق متعددة انطلاقًا من رمزيات متنوعة، ومن خلال مقاييس شتى، فهو يُعرف بدلالة الدائرة أو الصليب أو النجمة أو الحلزون. وعلى هذا النحو، يمكن فهم 'سامسارا' من وجهات نظر متعددة، لكن هذا الفهم أو العلم يظل يحمل طابع 'المطلقية النسبية' شأنه شأن كل انعكاس للمطلق على مرآة العرضية.

وبينما يرى التوحيد بأن العالم له بداية وليس له نهاية، تؤكد البوذية، وبشكل لا يقل إثارة للحيرة، عن أن العالم له نهاية ولكن لا بداية له. وهذه المفارقة التى نبهنا لها أحد البوذيين، تستدعى منا الإشارة إلى فكرة العودة الكونية أو يوم المعاد Apocastasis، والذى يوفق بين هذين التصورين الميتافيزيقيين، إذ يُنهى مسار الخلق ولكن

بغير إفناء، بل بتكميل يؤهل لظهور مثال 'بودهيساتفا' فوق الإنسانى. فحين يقول البوذيون إن 'سامسارا' ستزول على يد بودهيساتفات وبودهات سيحققون خلاص كل 'الموجودات العاقلة'، فإنهم ضمنيًّا يحيلون مهمة هذه العودة النهائية إلى 'آدى بودها' الربانى، والذى يتماهى فعله مع الكلمة الذى يغير كل شىء Logos. أى إن اليوم الآخر 'ماهابرالايا' هو 'بودهى' أو عبور كل 'بودهيساتفا' سماوى أمثال 'أفالوكيتشفارا'، و'مانجوشرى'، و'كشيتيجاربها'، و'أكاشاجاربها' إلى حال 'بودها'، فالنور النيرفانى الذى يغمر، ويتغلغل، ويُحوِّل، ويُفنى 'سامسارا'، هو استنارتهم التى تحقق الخلاص للكون. وهذا النور يعمل من خلال الجواهر السماوية celestial Essences، ثم يعيدهم إلى صمتهم السرمدى تارة أخرى.

والبوذية تنأى بنفسها عن التخرصات ذات الطابع العقلى الحرفى، ويسعى خطابها اللغوى إلى استحضار حالة من 'الوجود being' أكثر من 'التفكير thinking'، فالفهم والوجود يميلان إلى الاندماج قدر الإمكان، ومن هنا جاء الاستخدام الواسع لمفهوم 'أوبايا' بمعنى 'المفاهيم كوسائل concepts as means'، وهى وسائل لا تستمد وجودها من حقيقة مُتصورة بشكل تجريدى، بل من تحولات باطنية ونوع من البصيرة الوجودية existential intuition. ومن هنا، فإن الغاية من فكرة 'بودهيساتفا' هى تحطيم الأنويِّة egotism قبل كل شىء، ثم تحطيم الأنا نفسها، ولعل نقد

'ماهايانا' للمدارس الجنوبية المناوئة لها ليس موجهًا للمضمون المذهبي بل للنهج بالأساس، فهي ترى أن تحقيق 'بودهي' غير ممكن عمليًا بدون مثال 'بودهيساتفا'، لأنه الوحيد القادر على حلِّ عقدة الأنويَّة المستحكمة. ولا ريب أن هناك آراءً أخرى ممكنة في هذا الصدد، ولكن بغض النظر عنها، فإن مهمة 'بودهيساتفا' في تخليص كل الموجودات العاقلة تعكس أولًا تضحية كاملة بالنفس، وبالتالي انتصارًا كاملًا على الأنا. وهنا تتجلى الرحمة في هذا السياق كمعيار لأصالة المعرفة، وكما هو الحال في العرفان المسيحي[١٦٠]، فالحكمة بلا محبة ليست إلا "نُحَاسًا يَطِنُّ أَوْ صَنْجًا يَرِنُّ"، لأن المحبة هي الجسر الذي يعبر بنا من 'الفهم' إلى 'الوجود'، والرابطة الأنطولوجية التي توثقنا بالحقيقة، وتفتح لنا تحولات الرمز الساحرة.

☼☼☼

ولنعد الآن إلى عدد من الأفكار الأساسية لنتناولها بمزيد من التحديد، إن 'بودهيساتفا' لم يكن ليستطيع مراكمة ما لا حصر له من الحسنات والثواب، فينسج كارماه التي لا تنفد، لولا كونه 'بودها' في جوانيه، أي متحررًا من كل إثم، وبموجب أنه لم يعد

١٦٠ ونؤكد أن المقام هنا مقام غنوص، فطريق المحبة، الذي غالبًا ما يقترن بالبرَّانية النسبية، يحمل تفسيره في ذاته.

عرضة للسقوط فى الخطيئة والشهوة، فإنه يحقق بذلك 'بودهيساتفا' الكمالات السامية، وأفعال التضحية المنسوبة إليه، إنما ترمز إلى كمال فضائله 'باراميتا' من جهة، وإلى التضحية الكامنة فى حالته 'السامسارية' نفسها من جهة أخرى. وسبق أن أشرنا إلى أن الفرق بين 'بودهيساتفا' و'بودها' ليس بالضرورة مرتبة أدنى من المعرفة، بل كونه لا يزال داخل دائرة 'سامسارا' بطريقة محددة، أما 'بودها' الأرضى فيتميز عن 'بودهيساتفا' بأنه يُعد تجلِّيًا 'للكلمة السماوية'، فصار مؤسسًا لديانة بالمعنى الغربى، ثم 'يغادر' بعد ذلك دائرة الموت والميلاد فى هذا العالم. بيد أن المُغادر لهذا العالم لا بد له أن يحرس طريق الخلاص، ولا يصير له وظيفة أخرى غير العناية 'بالموجودات العاقلة'[١٦١].

وأخيرًا، هناك أربع 'حقائق' ينبغى أخذها فى الاعتبار، هى: 'سامسارا' و'نيرفانا' و'بودهيساتفا' و'بودها'، والأخير بوصفه 'تاتهاجاتا' يُعد من منظور بعينه "حضور 'سامسارا' فى 'نيرفانا'"، فى حين أن 'بودهيساتفا' من حيث المبدأ هو "حضور 'نيرفانا' فى 'سامسارا'"، كما قيل إن 'بودها' يمثل الجانب التأملى من 'نيرفانا'، بينما 'بودهيساتفا' يمثل الجانب الإيجابى الفاعل فى 'نيرفانا'، أو أن

١٦١ وأحيانًا ما تُطرَح 'ماهايانا' كمذهب ليس لبودها الأرضى، كما فى حالة 'نيرماكايا' المرتبطة بمذهب 'هينايانا'، بل كمذهب منسوب إلى 'بودها السماوى' فى 'دارماكايا'. والمؤكَّد يقينًا أن سوترات 'ماهايانا' لا يمكن أن تكون من أصل إنسانى، أو تعكس فكرة 'تطور' أى شىء كان بوسائل جدلية.

الأول يتجه نحو المطلق، بينما الثانى يتجه نحو العَرَضى. وليس 'بودها' إلا النور المنبعث من المركز ثم يعود إليه، أما 'بودهيساتفا' فهو دائرة تنقل المركز نحو المحيط، ويحمل الخلاص بحركة لولبية تنتشر من الداخل إلى الخارج، أو بتعبير آخر يبعث 'بودها' نور المعرفة 'رأسيًا'، فى حين يتجلى 'بودهيساتفا' 'أفقيًا' فى الدفء، والشفقة، والرحمة.

ويجسد 'بودها' حقيقة أن "'سامسارا' هى 'نيرفانا'"، بينما يجسد 'بودهيساتفا' حقيقة أن"'نيرفانا' هى 'سامسارا'" لكن يجوز القول بأن كلًّا منهما يجسد الحقيقتين بأسلوب ينسجم مع طبيعته، وبحسب الجانب الغالب لوظيفة كل حالة، وهو ما يدعو إلى القول بأن 'بودهيساتفا' و'بودها ' تجليات حرة ولازمة 'لآدى بودها' و'ماهافايروشانا'.

حين ننظر فى أهم أطروحات ’ماهايانا‘ التى تميزها عن بوذية ’ثيرافادا‘، نميل إلى اعتبارها بصورة عامة طريقًا قائمًا على المحبة، يشبه طريق البهاكتِية الهندية أو المسيحية، ولكن من المهم ألا نفصل بين هذا المظهر وسياقه الكلى، وتنطوى ’ماهايانا‘ على قطبين أساسيين، الأول أطروحة الإحسان الكونى عند ’بودهيساتفا‘، والثانى هو المفهوم الميتافيزيقى عن ’الفراغ أو الغيب Void‘، والذى يقابل تمامًا مبدأ ’أدفايتا فيدانتا‘ رغم اختلاف منظورى ’شانكارا‘ و’ناجارجونا‘ الذى أدى إلى تعارضهما. ولا يقتصر ظهور هذا المفهوم على الصورة العرفانية التى تختفى وراء لغة أسرارية المحبة، بل يتجلى صريحًا فى كثير من السوترات، ويطرح نفسه كسبب لوجود ’ماهايانا‘ بأكملها، فهو الذى يحدد جوانبها المذهبية كافةً، وخصوصًا فى مسألة الإحسان، الذى هو منطلقها الأول، والذى يتشبع بهذه الفكرة، والواقع أن نقطة الانطلاق هذه فى طريق ’بودهيساتفايانا‘ لا تعبر عن مجرد خيار أخلاقى بل عن وعيٍ ’بالفراغ أو الغيب‘ الكامن فى كل شىء كان. ويبدأ الأنا فى التماهى مع ’سامسارا‘ بأكملها، ومن خلال فهم طبيعتها تحرر النفس من أخطائها وتشرع فى رحلة التحقق بجسد ’بودها‘ الكونى.

وقبل أن نستطرد، نودُّ الإجابة عن سؤال يتعلق بظاهرة تبدو متناقضة للوهلة الأولى، وهى من الخصائص المتأصلة فى 'ماهايانا'، ألا وهى لماذا تقول بوذية الشمال إن أزمنة البوذية الأولى لم تكن نضجت بالقدر الكافى لاستيعاب سوترات 'ماهايانا' علنًا، وأن هذه السوترات قد ظلت طى الكتمان وتحت حماية الكائنات الحارسة أو 'الناجات Nāgas'، حتى أتت أيام 'ناجارجونا' ؟[١٦٢]، وجواب هذا اللغز كامن فى واقع أن ثمة جوانب من الوحى لا تظهر حتى يتردد الصدى الداخلى المناسب. فدور التراث لا يقتصر على إيصال الحقائق الأساسية فحسب، بل يعمل كذلك على تهيئة مناخ ملائم لاستقبال تجليات الوحى على اختلاف صيغها.

وتحدث هذه الظاهرة بدرجات متفاوتة فى جميع الأديان، ففى كل دين وبعد عدة قرون من نشأته، نرى نسقًا من الازدهار الجديد أو 'الشباب الثانى'، ويعود ذلك إلى أن الدينَ بمجرَّدِ تحقُّقِهِ، يُنشئُ حولَهُ مجالًا وجوديًّا ماديًّا وجماعيًّا، ويفرض أحوالًا تسمح أو تتطلب ازدهارًا جديدًا. فلو نظرنا للغرب، سنجد أن العصور الوسطى بقديسيها وفروسيتها وفنونها المقدسة التى بلغت ذروة اكتمالها، فصارت ثوابتَ لا بديل عنها، كانت هى حقبة الازدهار المسيحى بلا جدال، وإن ظلت قرون المسيحية الأولى تحتفظ

١٦٢ وتُصوَّر 'الناجات' فى صورة ثعابين، وتشبه فى رمزيتها التنانين حراس الكنوز المقدسة، وهى رمزية معروفة وشائعة.

بأفضلية الكمال الأصلى. ونرى الأمر ذاته فى الإسلام، حيث ظهر ابن عربى الذى كان 'قطب' زمانه، كثمرة لتراث إسلامى تراكم طوال قرون، فأنبت لنا على مستوى الجوانية معرفة عميقة قرّبتنا إلى المناخ النبوى الأول.

وتظهر هذه الإمكانية فى البوذية بدرجة لا نظير لها فى أى تراث دينى آخر، وهو ما يضفى على 'ماهايانا' فرادتها وتميزها، لا من حيث محتواها بل من حيث طبيعتها كظاهرة دينية خاصة. فهذا الازدهار الثانى فى البوذية لم يكن لغزًا محيرًا، بل تجليًا صافيًا لإمكانية كامنة كان لا بد لها من الظهور فى الزمان والمكان المناسبين فى أكمل هيئة تتيحها قوانين الظهور الكونى. وحين نتحدث عن 'ماهايانا' نشير ضمنًا إلى 'فاجرايانا' فى التنتارية البوذية، والتى طُرِحت أحيانًا باسم "المرحلة الثالثة من حركة التشريع"، والتى تعيد بطريقتها، ضمن إطار 'ماهايانا' ذاته، تكرار ذلك الانبثاق الثانى الذى نتحدث عنه. وسواء تحدثنا عن 'ماهايانا' أو 'فاجرايانا' أو حتى 'هينايانا'، فالمهم إدراك أنه لا نتيجة بلا سبب، وأن القيم الروحية التى تُنسب إلى 'بودها' لا يمكن أن تصدر إلا عنه دون سواه، كما أن الإشادة التى أُسبغت عليه من البراهمة بمن فيهم 'شانكارا شاريا' ما هى إلا شاهد آخر على طبيعته الأفاتارية الاستثنائية.

وكى نستجلى المغزى العميق فى 'ماهايانا'، يحسن بنا أن نُسلط الضوء على العوامل التالية. إن البوذية برغم سكينتها الظاهرية،

تنطوى على بعد كمىٍّ يجعلها 'أفقية'، ويربطها بسلسلة العمل والجزاء، كما تنبع منها نبرة معادية للمرأة لو جاز التعبير، مما يُشعر المرء بالوقوع فى متاهة لا تنتهى من الأحقاب الكونية أو 'كالبا kalpa'، وتراكمات لا حصر لها من الحسنات والسيئات. وبهذا الأسلوب تُعَبِّر البوذية عن طبيعة 'سامسارا' وتصورها كهاوية لا قاع لها، ومنظومة لا متناهية من الدوائر المتراكبة، وحركة حلزونية لا بدء لها ولا منتهى[١٦٣]، إلا من حيث حدها الميتافيزيقى أو 'نيرفانا'، التى تحيط بكل شىء وتبتلعه وتمحو كل ما عداها. أما فى البعد الجَوَّانى، فتُختزل كل الكميّات والأعداد إلى سراب، وتُفهم الأنوثة فى سياق جوهرها الكونى، ويصير الخلاص كومضة خاطفة تشبه البرق. وهو ما يثبت لنا الحقيقة الأزلية بأن الخلاص لطالما كان دومًا أقرب إلينا مما نتصور، وأن فى قلب الاستحالة الظاهرة هناك نقطة خفية تحول العسر إلى يسر فيصبح بها كل شىء أمامنا سهلًا، وهذا هو 'سر التعقل المُلهم' فى بوذية زين و'شينجون' و'تينداى'، و'سر الرحمة' فى 'جودو'.

وبعد سعى لا يُحصى، هو بالنسبة للسماء ليس سوى إيماءة عابرة، يُلتقطُ الإنسانُ بأنفاسِ السَّماءِ، كمن يسقط، لا إلى أسفل، بل صعودًا، نحو خلاصه. فحسناتنا لا تثمر بذاتها، وإنما غايتها أن تمحو

١٦٣ ويرتبط كل ذلك بطبيعة الحال بمدى هشاشة أو ندرة احتمالية الظفر بولادة إنسانية، والتى تشكل المركز بالنسبة إلى المحيط أو النقطة إزاء الامتداد.

العوائق التى تحول بيننا وبين الجذب السماوى.

وكل دورة روحية، مهما عَظُمَ شأنها، لا تخلو من هذه التحولات، ففى العالم الأرضى تتجلى الشدة قبل الرحمة، كتوطئة لظهورها، أما فى العوالم السماوية، فإن الرحمة تسبق الشدة وتتماهى فى جوهرها مع البعد الرضوانى للمطلق ذاته.

***

إن الإحسان 'دانا dāna' الذى يشكِّل محيط 'ماهايانا' الخارجى هو أول 'البراميتات pāramitās' أو الفضائل الست التى يتحلى بها 'بودهيساتفا' فى سيره نحو الكمال، أما الحكمة 'براجنا prajnā' فهى السادسة وختام هذه الفضائل، والأربع الباقية هى الزهد 'شيلا shīla' والهمة 'فيريا vīrya' والصبر 'كشانتى kshānti' والتأمل 'دهيانا dhyāna'. وتنبثق من هذه الصيغ الروحية طرقٌ شتى تتزامن وتتتابع معًا، ويمكن لكل فضيلة منهن بمفردها أن تُشَكِّل مسار حياة بأكملها، ودون أن تُغنى عن الممارسة اليومية لباقى الفضائل. والفضائل الخمس الأولى ليست منفصلة عن الحكمة 'براجنا'، بل تُعدُّ ظلالًا فرعية لها، تسهم بطريقتها فى اليقظة والمعرفة المخلِّصة.

إن جوهر منهج 'ماهايانا' يتمثل فى نقل 'ثوابنا إلى الغير' أو 'باريناماناparināmana'، أى أن يهدى المرء ثواب أعماله الفاضلة

لغيره من الكائنات. فالاستنارة والخلاص من الناحية الميتافيزيقية والأخلاقية غايتان تحتضنان كل المخلوقات فى الكون المنظور وغير المنظور. وإذا كان 'بودهيساتفا' "يأبى دخول 'نيرفانا' طالما بقيت ورقة عشب لم تحرر بعد"، فإن هذا يعنى أمرين، أولًا: أن وظيفة 'بودهيساتفا' من المنظور الكونى تتطابق مع ما عبَّر عنه اللسان الغربى بمصطلح 'الحضور الملائكى' فى العالم، وهو حضورٌ لا يغيب إلا بانقضاء العالم فى لحظة العودة النهائية، والذى سماه العرفان الغربى يوم المَعاد Apocatastasis، وثانيًا: أن 'بودهيساتفا'، من المنظور الميتافيزيقى، وخلال إدراكه 'فراغ voidness' الأشياء فإنه لا يدرك فراغ 'سامسارا' فى حد ذاتها فحسب، بل يعى صفتها النيرفانية فى اللحظة عينها. فإذا كان 'كل شىء فراغًا' من جهة، فهو من جهة أخرى 'نيرفانا'، إذ إن مفهوم الفراغ فى البوذية يحمل دلالات سلبية وإيجابية فى آن واحد، وكما يعبر عنه قول "إن الشكل فراغ والفراغ شكل". وتبدو 'سامسارا' للوهلة الأولى وكأنها بلا نهاية، إلى حد أن عهد 'بودهيساتفا' يظهر وكأنه ضرب من المبالغة أو الجنون، ولكنها تُختَزل على الفور فى لحظة سرمدية من لحظات الحكمة 'براجنا' إلى 'استنارة كلية' أو 'سامبودهى Sambodhi'، فتتعالى على كل تناقض. إن تحقيق الخلاص لآخر "ورقة عشب" يعنى فى هذا السياق رؤيتها فى صورة جوهرها النيرفانى، أو إدراك أن 'عدم الخلاص' ليس إلا وهمًا.

ولأن 'براجنا' منسوجة من البارامیتات الخمس الأخرى، یمكن اختزال 'ماهایانا' من حیث المبدأ إلى 'براجنا'، أی إن الاتحاد الباطن مع 'الفراغ' المتعالی یمكن أن یكون كافیًا من حیث المبدأ كزاد للطریق الروحی. غیر أن الطبیعة الإنسانیة نقیضة للتوحد والبساطة، ولذلك فإن عملیة التجدد الروحی لا بد أن تأخذ بعین الاعتبار كلّ جوانب سجننا السامساری، ومن هنا تنبع ضرورة وجود طریق روحی یبدأ موحَّدًا بسیطًا، ویسیر من الكثرة إلى الواحدیة ومن التعقید إلى البساطة[١٦٤].

ولیس من الصعب تصور كیف أن الفضیلة السادسة تحوی الفضائل، أو الطرق الروحیة الخمسة الأولى، فلا یمكن بلوغ العرفان بدون عنصر من الزهد والتخلی، فالعرفان ظاهریًا ینطوی على أساس أخلاقی ممكن یقیم علیه بنیانه ویمتد من خلاله، كما یقتضی العرفان نوعًا من الهمة أو 'البطولة'، لأنه فی جوهره صراع ضد إغواءات سمسارا ظاهرًا وباطنًا، إذ لا یتحقق الانتصار الروحی "بغیر مواجهة التنِّین". ویُضاف إلى هذه الفضائل فضیلة 'الحِلْم'، أی الإحسان والصبر، فالصبر هو 'شاكتی' المكمل لفضیلة الزهد، كما أن الإحسان هو 'شاكتی' الهمة. ویتطلب العرفان عنصرًا من الكرم وآخر من الجمال، فالبعد 'الریاضی mathematical' و'الذكوری

١٦٤ ولنقل فی هذا السیاق إن أتباع 'زین' الزائفین وأتباع 'فیدانتا' الزائفین یسعون إلى الفهم لكنهم یتوهمون إمكانیة محو الطبیعة الإنسانیة بالسحر وباختزالات ذهنیة عقیمة.

و'أنثوى masculine'، يحتاجان إلى بعد 'موسيقى musical' مُكمِّل، إذ إن الكون بأسره نسيج من هذا السَّدى وتلك اللحمة، ولو غاب الجمال عن الحقيقة لعجزت عن التجلى، ولم تستطع الوفاء بجوهرها، أو إيصال رسالتها الكاملة. وبالعودة إلى صورة 'بودها' المقدسة يمكن القول: إن كان 'بودها' يجسد الزهد فإن زهرة اللوتس التى تحمله ستكون هى الصبر، ولو كان يمثل الهمة ستكون الزهرة حينئذ هى الإحسان، ولو كان يمثل المقام الأسمى من المعرفة ستكون الزهرة هى التأمل وما يحويه من سائر الفضائل.

***

إن الأميدية التى كانت تُدرَّس فى الصين على يد معلمين من أمثال 'تان لوان' و'تاو تشو' و'شان تاو'، وفى اليابان على يد معلمين مثل 'هونين' و'شيرنان' تجسد من بعض وجوهها تركيبًا رحيمًا للبراميتات الست، إذ إن 'الاستنارة الكونية' كامنة فى كل شىء، ولأن كل شىء 'فراغ' فمن ثم فإنها ليست سوى تجلٍّ 'للفراغ الأسمى'. وهذه الاستنارة يمكن أن تحتوى الفرد وترفعه على أجنحة 'أوبايا' الرحمة، والتى تتمثل فى ذكر 'آميتابها'، كما تتحقق عبر ترديد صيغة Namo'mitābhaya Buddhāya أى 'السلام على 'آميتابها بودها' النور الذى لا يحُد'. وبما أن التحقق الروحى سابق للإنسان

وجودًا، فإن ما يحتكمه هذا الأخير من الحقيقة ما هو إلا كالزبد بالنسبة إلى البحر، ومن ثم 'يسقط' فى 'نيرفانا' سابقة الوجود، والتى تبادر بقوتها وبصفتها 'بودهى' أى استنارة. وفى هذا السياق رغم ما فيه من غرابة، تقوم 'نيرفانا' بدور الباراميتات فيما يسميه التراث 'قوة الغير' فى مقابل 'قوة النفس'، والتى هى المبدأ الروحى للبوذية العامة، وكذلك للطرق الجوانية التى لا ترتبط بعبادة 'آميتابها' مثل زين أو 'شينجون'.

إن هذه الهبة السماوية المتمثلة فى الباراميتات التى تحققت سلفًا أو هى نعمة الخلاص التى تحققت مسبقًا على يد 'آميتابها'، والذى هو انعكاس 'بودها' الكونى و'بودها' التاريخى، هى جزء من 'العهد الأصلى' لبودها، وهو فعل كونى أو إلهى يقوم عليه كامل مذهب 'أرض الصفاء'[١٦٥]. وتُختزل مشاركة السالكين فى البارميتات إلى الإيمان، والذى يمكن تمييزه فى ثلاثة أوجه أو ثلاث 'أحوال ذهنية' التى تمايز فى 'فكر صادق' أو'روح مخلصة'، و'إيمان عميق'،

١٦٥ وهناك ثمانية وأربعون عهدًا 'براندهانا Pranidhāna' يتفرَّدُ من بينها الثامن عشر من حيث الأهمية، وقد قال عنه 'هونين' بأنه 'ملك العهود'، وهو 'العهد الأصلى'، ونصه "حين أبلغ مقام 'بودها'، فإن كل الخلائق فى جهات الكون العشر يكونون قد آمنوا بى بفكرٍ صافٍ وتمنوا لو وُلِدوا على هذه الأرض، وتفكَّروا فىَّ عشر مرَّات، فإن لم يولدوا مرة أخرى هناك، فلن أكون جديرًا بكمال المعرفة، ولا يُستثنى من هذا القانون إلا من ارتكب الخطايا الخمس القاتلة، وكفر بناموس الحق" The greater Sukhāvatī Vyūha Sūtra 8:18، وتعبير 'عشر مرَّات' فى المتن يعنى 'عشر صيَغ' على منوال الفكر والكلام والنظر والإشارة، إلخ...

وتوق إلى "الميلاد من جديد فى أرض الصفاء"[١٦٦].

إلا أن الباراميتات لا تنحصر على هذه الحالات الذهنية فحسب، بل هى كامنة فى 'ذكر بودها' أو ما يُسمى 'بودها نوسمريتى buddhānusmriti' ذاته[١٦٧]، وبعبارة أخرى، إن هذا الذكر المستمر، هو زهدٌ أو صفاءٌ، وهمة أو فعلٌ مثابر، وصبر أو سكينة، وكرم أو حَمِيَّة، وتأمل أو تمييز، وحكمة أو اتحاد. ولكن الثبات فى هذا الذكر وحده، أو فى الفعل الذى يرسخه فى ديمومة الوجود باختزال الزمن إلى لحظة أبدية، لا يتحقق دون زهد يخلع صاحبه عن العالم وعن نفسه. وهنا ينكشف لنا الدور الذى تضطلع به الباراميتات فى إذكاء الهمة، فإذا كان الزهد 'شيلا' مشاركةً فى الأبدية، فإن الهمة 'فيريا' تتجلى تحت راية 'الحاضر الأبدى' كأنها ومضة برق أو إشراقة 'العين الثالثة'. أما الصبر 'كشانتى' فى سياق هذا الذكر التأملى، فهو سكونٌ فى المركز فى رحاب بركة 'آميتابها'، أما الإحسان 'دانا'

١٦٦ وبموجب 'آميتايور دهيانا سوترا Amitāyur Dhyāna Sūtra'، فإن أول حال يستبعد كل التمثيلات الباطلة أو الفاترة روحيًّا، والثانى، حالٌ وصفه 'هونين' بأنه يجمع بين الوعى ببؤسنا وعجزنا من ناحية، ومن الناحية الأخرى اليقين بالقوة المُخَلِّصة لآميتابها ورغبته فى خلاص الخلائق لو سبحنا باسمه بإيمان، والثالث هو 'حال ذهنى' يجعلنا نقدم ثواب حسناتنا إلى الغير بغاية وحيدة هى الميلاد فى أرض الصفاء، ونبتهج فى الآن ذاته بفرح الغير حتى إن لم يكن فرحنا، وهو سلوكٌ يُضفى على طريقنا إشعاعًا أسراريًّا وتعاطفًا لا شخصيًّا.

١٦٧ ونشير هنا إلى أن العبارة التبتية التسبيحية 'آوم مانى بادما هوم' أى 'طوبى للجوهرة فى زهرة اللوتس' تعادل فى اليابانية 'نامو آميدا بوتسو'، وبالتالى تتوجه إلى 'بودهيساتفا أفالوكيشفارا'، والذى هو فى حقيقته امتدادًا لبودها آميتابها.

فعلى النقيض هو انعكاس لأنَا المرءِ فى الآفاق، أو بسطٌ لإرادته إلى ما وراء قوقعة الفرد. فإذا كان الصبر مبنيًّا على وعينا بامتلاك كل شىء بفضل البَرَكَة، فإن الإحسان يقوم على وعينا بالحياة فى كل شىء، وعلى مد أذرع عملنا الروحى ليصل كل مخلوق. و'ذكر آميتابها' يستلزم أيضًا التأمُّل 'دهيانا dhyāna' والمعرفة 'براجنا prajnā'، فالمعرفة تناظر 'الرضوان' من بعض الوجوه، بينما يناظر التأمل 'الفراغ'، وقد رأينا سلفًا كيف أن 'الفراغ' له دلالة سلبية وأخرى إيجابية، والدلالة الإيجابية هى ما يصحُّ أن يُصطَلَح عليه باسمِ 'رضوان'، و'الفراغ' هو 'رضوان' من حيث نقضه 'سامسارا' و'لاشيئيتها'، لا من حيث كونه جوهرً لها. ومن هذا المنظور يكون كل شىء رضوانًا، وكل شىء فراغًا.

ويمكن وصف هذه العلاقات على نحو أبسط فنقول إن تراكيب البراميتات تحقق أجلى صورها فى شرطين من شروط 'نيمبوتسو nembutsu'، وهما 'الإيمان' و'العمل'، ويلخص العمل الفضائل الفاعلة، بينما يلخص 'الإيمان' الفضائل التأملية، غير أن كلًّا منهما يحوى فى طياته عناصر ساكنة وأخرى فعَّالة كالامتناع فى حالة العمل، والحَمِيَّة فى حالة الإيمان. ويردنا ذلك إلى الركيزتين الأساسيتين فى كل روحانية، وهما 'التمييز' و'التركيز'، أو المذهب والمنهج، وتنطوى كل الصفات الممكنة سواء كانت عقلية ملهمة، أو نفسية، أو أخلاقية، فى هذين البعدين، لأنها إما تنبع من الذكاء أو

من الإرادة، ومن ثم فإن وصف ما يجب أن نكون عليه، هو فى حقيقته كشف عمَّا نحن عليه فى باطن 'البودهية' الأزلية.

✡✡✡

ووفقًا للرمزية المكانية المُستخدمة فى 'ماهايانا'، فإن البودهات الكونيين 'دهيانى بودها Dhyāni-Buddhas' المعروفين باسم 'جينا' أى 'المنتصرين'، يمثلون انعكاسًا 'لآدى بودها'، وهم خمسة يحكم كلٌّ منهم أحد الجهات الأصلية، بينما يتوسطهم 'فايروشانا Vairochana' فى المركز[١٦٨]، وهو أرفعهم مقامًا، ويناظر كلٌّ منهم عنصرًا من عناصر الوجود، فيناظر 'فايروشانا' عنصر الأثير، ويحكم 'أكشوبها' الشرق ويناظر عنصر الهواء، ويحكم 'آميتابها' الغرب ويناظر عنصر الماء، ويحكم 'أموجهاسيدهى' الشمال ويناظر عنصر التراب، ويحكم 'راتناسامبهوفا' الجنوب ويناظر عنصر النار[١٦٩]. والأثير يملأ الوجود، وهو مركزى ثابت لا يتغير كالحقيقة والتأمل. وتشرق الشمس من الشرق، يعجز أى مخلوق عن وقفها،

١٦٨ وبحسب كل مدرسة فإن 'الأسمى Supreme' هو 'فايروشانا' أو 'فاجرادهارا' أو 'أميتابها'، وهناك صور أخرى خاصة عندما ينقسم الرباعى إلى اثنين أو أضعافها، ويقوم على خدمة كل صورة منها 'بودهيساتفات' و'شاكتيات' مرافقة.

١٦٩ وهؤلاء يناظرون رؤساء الملائكة الأربعة فى الإسلام، وكذلك يُكافئ 'فايروشانا'، القائم فى المركز، الروح.

كسيفٍ مسلولٍ لا يُقهَرُ، وكذا الهواء إذا هاج كان ريحًا عاصفةً لا تُردُّ. أما الغرب فيرمز إلى السكون، كالماء الذى يتجمع فى هدوء ويحمل كل شىء يُلقى فيه، أما الشمال فهو بارد كالنقاء، والأرض فيه راسخة كالزهد، لا تزلزلها رغبة ولا تهزها شهوة. أما الجنوب ففيه الدفءُ والحياة، ويفيض كرمًا كما الإحسان. ويُرمز إلى 'آدى بودها' أو 'براجنابراميتا Prajnāpāramitā' بأنه يسكن السمت الأعلى zenith فيما وراء حدود المكان، ويحكم العناصر المحسوسة، بما فيها الأثير، بسيادته على العناصر فوق الحسية، أى الوعى. وهو بذلك لا يتماهى مع المبدإ الكونى النسبى أو مع صيغ المعرفة النسبية كما هو شأن 'دهيانى بودهى'، بل يتماهى مع المعرفة المطلقة التى تحوى النسبيات كافة وتظل رغم ذلك خارج دائرتها.

وفى جوانية مذهب 'شينجون'، يُرمز للعناصر الخمسة بمروحة مفتوحة يطويها 'الوعى' داخل إطاره، وهو يُعتبر سادس العناصر وأسماها. وأن تكون 'بودها' يعنى أن تعرف بشكل تام الطبيعة الحقيقية للظواهر التى تبدو خارجية، فتدرك أنها ليست من جوهر مغاير. وإذا قيل إن 'بودهيساتفا' لا يرى إلا الفراغ 'شونيا shūnya' فمعناه أنه يدرك فراغية الأشياء 'شونياتا shūnyatā'، أو يرى الموجودات فى كينونتها suchness التى تماهى مع جوهر الوعى[١٧٠]، فالعناصر ما

١٧٠ وليست رؤية فراغ الموجودات منبتة الصلة عن حقيقة أن الإنسان الكامل يرى جوهر كل ظاهرة، فيما لا يرى الدنىءُ إلا العارضَ منها، فجوهر الموجودات يتصل 'بالفراغ' من حيث إنه انفتاحٌ على اللامتجلى أو صورة من مثاله الأولانى.

هى إلا تَعَيُّنات ظاهرية متنوعة، أو تجليات متبلرة لجوانب من ذلك الوعى الواحد، فمن أبصر العالم رأى نفسه، ومن بلغ أعماق القلب أحاط بالعالم كله. إن تراكب العناصر الخمسة الموضوعية فى العنصر السادس الذاتى تمثل بطريقتها تركيبًا روحيًّا للفضائل 'براميتات'، فالأرض، والماء، والهواء، والنار، والأثير بمعناه الواسع هى فى النهاية المظاهر الخارجية والكونية للفضائل الخمس الأولى، بينما يمثل العنصر السادس 'تشيتا chitta' أو الوعى تمهيدًا طبيعيًّا للمعرفة 'براجنا'[١٧١]، وهذا النسق يجد صداه فى مذهب 'زين' حيث يركز الطريق الروحى فيه على اكتشاف الكينونة اللانهائية للقلب، ومن ثم تأتى استنارة فجائية كومضة برق خاطفة تضىء لنا 'ما هو كائن'.

ويقيم التركيب الذى يتيحه عهد 'أميتابها' صلة خاصة ليس مع رمزية الغرب، وغروب الشمس، وعنصر الماء فحسب، بل كذلك مع فضيلة الصبر. وفى الوقت ذاته، فإن هذا المنظور الجوَّانى البهاكتى[١٧٢] يُماهى 'أميتابها' مع 'آدى بودها'، فتغدو لرمزية المساء وعذوبته ورمزية الصبر أهمية غالبة تكاد تكون مركزية. إن التسليم الواثق إلى 'قوة الغير' وإلى الرحمة المخَلِّصة، إنما يرتبط فى جوهره بطبيعة الماء و'كماله غير الفعال'. إن من سكن قلبه فى يقين الخلاص

١٧١ ومن المنظور الباطنى فإن زهرة اللوتس التى تحيط ببودها ترمز إلى المعرفة الكامنة، بينما ترمز 'الهالة' المشعة إلى المعرفة الفاعلة التى تحققت فى 'تاتهاجاتا'.

١٧٢ ومن ثم فإن الأمر يتعلق بجوَّانية نسبية تخْفى فى جوهرها عرفان عميق لمن سعى لاكتشافها.

والرحمة لا يبقى أمامه من منظور الحال الإنسانى إلا تلاشى آثار كارما، والصبر على عبء 'سامسارا'، والذى لا مفر له من حمله حتى يُستنفد فى مصيره الأرضى. وهذا الكمال اليقينى أو السكينة ليست أمرًا سلبيًّا أو 'غير فعال' بشكل خالص، فهو لا يكتسب معنًى ما لم يحو بين طياته جانبى الفعل واللافعل. وكل فضيلة من فضائل 'باراميتا' تمثل مرآة تعكس الأشياء دون أن تَكُفَّ عن أن تكون ذاتها، فليس هناك صبُرٌ روحى لا يصاحبه زهد وعنفوان. وهذا هو المغزى الذى تكشف عنه المتون الأميدية كما يظهر فى كلمات 'هونين' المبجل حين يقول[١٧٣] "إن الإنسان الذى تاق إلى الفردوس وجمع همه كله على هذه النية يصير كمن مقت العالم أو زهد فيه،... وما جاء فى كتاب 'شان تاو Shan-Tao' عن القلب القوى كالماس، والذى لا تزعزعه الصوارف ولا يغلبه شىء[١٧٤]، فيعنى أن المرء لا ينبغى أن يُهدِرَ حسناته فى كل اتجاه، وإذا كان الماس لا ينكسر، فلنجعل صلابته مثلًا للقلب الذى لا ينثنى عزمه فى السعى إلى غايته".

١٧٣ Honen the Buddhist Saint (Kyoto, 1949), Vol. 3, Ch. 21, 8; 22, 10.

١٧٤ وهى القوة الروحية التى تنبثق من تراكم الحسنات أو كارما الأعمال الصالحة.

إن 'الحكمة المتعالية' 'براجنا'، وهى أسمى الفضائل الروحية 'باراميتات'، تتجسد فى صورة إلهية تحمل الاسم ذاته 'براجناباراميتا'، وحين يصير الإنسان حكيمًا فذلك بفضل حكمة سابقة تؤدى وظيفة تجمع ما بين 'العذرية virginal' و'الأمومة' فى الآن ذاته، ويكمن فيها الرضوان والرحمة. وهذه الصورة الإلهية هى 'أم كل البودهات'، وتشاكل الربة 'تارا Tara'، أو على وجه الدقة 'تارا البيضاء White Tara'، والتى ارتبطت هى الأخرى بالحكمة المتعالية 'براجنا'، ويسميها المغول 'الأم دارا Dara Eke'، ويصفونها بأنها "أم كل البودهات والبودهاساتفات"، ويسميها التبتيون 'المخلِّصة' أو 'دول ما Döl-Ma'. ولو نظرنا من زاوية الدعم الإنسانى أو 'جسد المجد'[١٧٥]، يمكن أن نلمح صورة 'براجناباراميتا' أو 'تارا' فى الملكة 'مايا' والدة 'بودها' التاريخى[١٧٦]، فكما يقال بأن بودها 'شاكيامونى'

١٧٥ وهو الجسد الرضوانى 'سامبهوكاجايا Sambhogakāya' ما بين الجسد الأرضى 'نيرماكايا' والجسد الربانى 'دارماكايا'.

١٧٦ "كان للملك 'شاكيا' ملكة تدُعى مايا، وكانت بهاءً ينعكس من نوره، وكانت عظمتها كالشمس لا يشوبها نقص، تسمو على جميع الملكات، وكانت أمًّا لشعبها،...كما كانت 'مايا' أكمل الأمهات فى العالم بمولد ابنها،... وبعد أن شهدت جمال وليدها لم تستطع احتمال فرحتها فخافت أن يصرعها الفرح فارتقت إلى السماء" Buddhacharita of Ashvagosha, 1:15, 16; 2:18، وتقول إحدى 'الجاتاكات' "إن أم بودها... قد

كان تجليًا لبودها المطلق، سواء أُطلق عليه 'آدى بودها' أو 'فاجرادهارا Vajradhara' أو 'ماهافايروشانا Mahavairochana' بحسب تسمية كل شعب، يقال أَيضًا مثل ذلك عن الأم العظيمة التى تتجلى كقوة مكمِّلة لبودها الكونى، أو البركة المخلِّصة الكامنة فى 'نيرفانا' وتنبعث منها[١٧٧].

ولأن 'الأضداد تلتقى'، فمن اللافت أن نجد السلوك العقلى المُلهَم والتنسكى، والذى يمثل أقصى درجات 'الهمة' و'العنفوان'، أى المعرفة المتعالية 'براجناباراميتا'، يتسق مع مبدأٍ أنثوى، وكما لو أن هناك فى ذروةِ التجريدِ أو فى قاعِ الفناءِ ضربًا من الانقلابِ التعويضى. وبالاصطلاح الفيدانتى، يُقال بأن 'آتما' من حيث هو وجود 'سات' ووعى 'تشيت'، يحوى بالضرورة الغبطة 'أناندا'. وقد يبدو استخدام الرمزية الأنثوية باعثًا للدهشة فى المناخ

تحققت بالكمال طوال مائة ألف 'كالبا' وأخلصت للمفاهيم الخمسة منذ مولدها"، وقد قال الشيخ عبدالواحد يحيى: "إن أم 'بودها' تسمى 'مايا ديفى Māyā-Devī'، وعند اليونانيين والرومان أن مايا كانت أم هيرمس أو ميركورى Mercury" و"قد اتخذت البشارة صورة حلم 'ماها مايا' المقدس، والذى رأت فيه فيلًا أبيض ينزل من السماء ويدخل رحمها،... وليس فى النص تصريح 'بالحمل العذرى'، لكنه قد يُفهم ضمنًا، وعلى كلٍّ فإن القديس 'جيروم' ذكر هذه الرواية فى جداله حول العذرية وربطها بالولادات المعجزة لأفلاطون والمسيح" Ananda K. Coomaraswamy, Hinduism "and Buddhism, "The Myth

١٧٧ وقد وردت ملاحظات مشاكلة عن 'جوبا ياشودهارا' زوجة 'شاكيامونى' وابنها 'راهولا'، وقد تجلى نبل هذه الزوجة فى حزنها، لا لأن 'شاكيامونى' هجرها بل لأنه لم يصحبها معه لتشاركه مجاهداته فى منفاه، ثم فهمت سبب هذا السلوك لاحقًا وانضمَّت إلى جماعة 'بودها'.

البوذى، ومع أنها تشير فى المقام الأول إلى حقائق كونية لا علاقة للإنسان بها، إلا أن الدلالة الإنسانية المصاحبة للرمز تبقى على حالها، أى إن المعنى الإنسانى المباشر للصورة الرمزية يحتفظ بدلالته دون أن يكون هناك ما يدعو للخشية من تناقضات لا سبيل إلى ردها أو صراعات أخلاقية. والحكماء هم أسبق الناس إدراكًا إلى أن الأنوثة فى ذاتها متعالية عن الحوادث الأرضية، والجوانب العَرَضية السمسارية للمخلوقات الجسدانية، فإذا كان من الحكمة أحيانًا فى بعض السياقات تجنب الإغراءات والتعلقات المقيدة، إلا أن تجاوز مبدإ الأنوثة ذاته ليس ممكنًا ولا مرغوبًا لكونه نيرفانيًا فى جوهره، ومن ثم فهو ربانى. إن حيادية الجنس، أو فلنقل الطبيعة المتعالية عن الجنس التى يتسم بها أرباب 'ماهايانا'، لا تعود إلى جوهر إيجابى، بل إلى ظروف عَرَضية ذات طابع سلبى، وهكذا، فإن التحولات التى نراها فى التصوير الرمزى الماهايانى وتأويلاته الجَوَّانية والبرانية، تُظهر مدى تشابك هذه العلاقات وحيرة الإنسان فى مواجهة هذا التشابك. ولو كان واجبًا على المرأة "أن تزدرى أنوثتها" فى فردوس 'آميتابها'، فإن المراد من ذلك تحريرها كليًّا من القيود الجسدية والنفسية للأحوال الأرضية، لا الانفصال عن جوهرها السماوى، وإلا فإن القول بقدرة أرباب يوصفون بأنهم 'ذكور' أو 'بلا جنس asexual'، على اتخاذ 'صورة أنثوية' يصير عبثًا بلا معنى[١٧٨]. وهذا

١٧٨ وذلك وفق متون 'سوكهافاتى فيوها' الكبرى و'سوكهافاتى فيوها' الصغرى

الإقصاء الذى تنطوى عليه الصياغة المذهبية هاهنا يعكس قدر الإخلاص فى الزهد والتخلى. وهنا يتجلى أمامنا منظوران متضافران ويُعدِّل كل واحد منهما الآخر، الأول: يرى المرأة العامل الرئيس فى غواية الإنسان وارتهانه بدورة 'سامسارا'، ووصفها بأنها الروح المحركة لعجلة هذا التيه الوجودى برمته، والمنظور الثانى: والذى يمثل الوجه الآخر من الدائرة ذاتها يرى الأنوثة فى حقيقتها الأصيلة المتمثلة فى العذرية والأمومة والجمال والرحمة[179]، وهنا يتجلى التقابل المسيحى، أو فلنقل التكامل بين حواء ومريم. ومن المهم التنبه إلى أن كل الموجودات تحمل سمة 'أنثوية' من منظور السماء، ولذا قيل فى الهندوسية "إن كل روح هى 'جوبى gopī' تحب 'كريشنا'". وعلى النقيض، ومن منظور التشاكل التشاركى وليس التكاملى المتعارض

و'آميتايور دهيانا سوترا' والتى هى المتون الأم فى الأميدية، والرمزية المسيحية التى ترى أن الناس "فِي الْقِيَامَةِ لا يُزَوِّجُونَ وَلا يَتَزَوَّجُونَ" تشير إلى هذا الجانب، فى حين يُشاكل رمز الحوريات عند المسلمين جانبًا من منظور التنتارية.

179 وينبغى ملاحظة أن السياق الحالى لسوترا 'آميتايور دهيانا' موجَّهٌ من 'بودها' إلى امرأة هى الملكة 'فايديهى'، كما أن 'سوكهافاتى فيوها' الصغرى لم تهمل ذكر أنها موجهة إلى الرجال والنساء معًا، حتى لو كان قبول النساء فى البوذية لا يخلو من الصعوبة، فقالت "كل ابن أو ابنة لأسرة تسمع ذكر المبارك 'آميتيوس'، وهو وجه من أوجه 'آميتابها'، فيحفظ ما سمع فى عقله،... يتبدى له فى ساعة الأجل 'آميتيوس تاتهاجاتا' يحيط به تلاميذه ويتبعهم حشدٌ من البوهيساتفات يقفون أمامه حتى يفارق الحياة بقلب مطمئن. وبعد الموت سوف يولد فى عالم 'سوكهافاتى' بأرض بودها 'آماتايوس تاتهاجاتا'، ومن ثم يا 'ساريبوترا'، على كل ابنٍ أو ابنة أن يذكر بإخلاص فى عقله ليصلى صلاة ورعة فى أرض بودها،... وكل ابنٍ أو ابنة يسمع ذكر أسماء المبارك 'بودها' وبشاراته بالشريعة ويحفظ أسماءه فلن يعود إلى هذه الدنيا بعد أن تحقق بالمعرفة المتعالية. 'سوكهافاتى فيوها' الصغرى ص ١٠ و١٧.

يمكن اعتبار كل نفس تحمل شيئًا 'ذكوريًا'، وهذا هو المفهوم الذى تشير إليه البوذية حينما تبدو أنها تحجب النساء عن الجنة. ونقول مرة أخرى إن ذلك لا يتعلق بمسألة 'جسد المجد' التى تنتمى إلى النطاق الكونى لا الروحانى.

وفى بعض الطوائف البوذية هناك نزعة واضحة، وضرورية أحيانًا، لتحويل مسألة الأنوثة والجنس إلى بعد باطنى، لا مجرد إنكارهما، ومن هنا أصبح الزواج أمرًا مقبولًا، وهو الذى لم يكن كذلك فى الأصل عند بعض الرهبان فى فروع بعينها من 'ماهايانا'، لا سيما فى التبت واليابان مثل 'شيرنان' تلميذ 'هونين' الذى يُعد مثالًا هامًّا فى هذا الشأن[١٨٠]. وبعيدًا عن متطلبات التنسك والانضباط العقائدى، فإن الموقف اللاجنسى فى البوذية يُستخدم للتأكيد على مفهوم 'الفراغ'[١٨١]، أو بالأحرى يجسد جانبًا من جوانبه، ولذا قيل إن 'بودهيساتفا' لا يَرى إلا 'الفراغ'، وهو ما يجب فهمه بمعناه السلبى أو 'السامسارى'، والإيجابى أى 'النيرفانى'[١٨٢].

١٨٠ ويمكن اعتبار ظهور الملكة 'فايديهى' تلميذة 'بودها' الشهيرة عند فراش 'هونين' لحظة وفاته، حدَثًا فوق طبيعى يشهد على أن اللاجناس asexuality السماوى لا يظهر فى 'جسد المجد'، بل فى انتفاء الشهوة السمسارية فى رضوان التوحد الباطنى.

١٨١ ومن الواضح أن التصورات الحديثة عن النساء راجعة إلى التعميم المخُلّ لمبدإ المساواة، وكذلك إلى تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال، وهو أمر لا ينتهى إلى شىء. إلا أن على المرء التحسب للظواهر التعويضية فى آخر الزمن، والتى تمثل فى المواهب الروحية التى تُمنح للنساء أكثر من الرجال، وكأنها تعويض إلهى.

١٨٢ قال 'بودها': "حيثما كانت الصورة فهناك فراغ، فليست الصورة والفراغ مختلفين".

وثمة جانب مهم للرمزية الأنثوية فى 'فاجريانا' يتمثل فى الثنائية 'أوبايا-براجنا upāya-prajnā'، والذى تصوره الأيقونات التبتية برب وربة فى عناق. ومن المعلوم أن 'أوبايا' تعنى 'وسيلة' أو 'سراب' يكشف الحقيقة بأكثر الطرق فاعلية، بينما 'براجنا' هى المعرفة المحررة التى توقظها هذه الوسيلة. وتنطبق هذه الرمزية الجنسية من حيث المبدأ على ثنائية 'الفراغ-الصورة' أو 'شونيا-روبا'، أو 'نيرفانا-سامسارا'، لأن العلاقة بينهما مماثلة أو حتى متطابقة جوهريًا. ورغم أن هذه الرمزية تبدو مناقضة تمامًا للموقف اللاجنسى البوذى، فهى فى الحقيقة تلتقى معها، حيث يتم تجاوز كل ثنائية من خلال الاتحاد، وكأنها تذوب فى لانهائية واحدة، لا إثنينية فيها[١٨٣]. وحتى ندرك العلاقة بين هذه الصورة ومفهومَىْ 'أوبايا' و'براجنا'، فلا بد أن 'براجنا' تمثل 'ذواتنا'، فهى جوهرنا اللاشخصى، بينما 'أوبايا' تمثل 'الكلمة Logos' والتى تنير ظلام 'سامسارا' وتوقظ فينا ما نحن عليه حقًّا، ويؤكد 'شينجون' أن الإنسان "بودها غافل عن حقيقته".

١٨٣ ويقال إن 'بودها' قد صعد إلى السماء قبل أن يموت كى يُعَلِّمَ 'دارما' لأمه 'مايا'، ويمكن أن يكون هذا اللقاء رمزًا للتوحد الأسمى، فهو حقًّا مكملٌ سماوى إيجابى 'لتاتهاجاتا' الأرضى، وكان ذلك هو ميلاد 'مايا' الأرضى فى 'براجنا باراميتا'.

عهد ’دارما كارا‘

عادة ما يستحضر مفهوم ’الأسطورة myth‘ إلى الذهن صورة القصص التراثى المشبع بالرمزيات والمجرد بشكل أو بآخر من أى أساس تاريخى، غير أن هذا الجانب لا ينبغى أن يلعب دورًا حاسمًا فى تعريف الأسطورة ذاتها، إذ إن هذه الوظيفة الخاصة بالأسطورة تجعل من أهمية تاريخيتها أمرًا ثانويًّا، ما دام المرء يُدرك طبيعة هذه الوظيفة على نحو صحيح. فما يكفل للقصة المقدسة وظيفتها الروحية هو رمزيتها من جهة، وسمتها التراثى من جهة أخرى، فبالنسبة للمرويات التراثية فى ’ماهايانا‘ فإن ’بودها‘ هو الذى يُشكل الضامن لحقيقتها، وبالتالى يضمن تأثيرها الفاعل، أى إنه فى هذه الحالة يكون ضمانة إن لم يكن للوقائع التاريخية، فعلى الأقل يضمن الحقيقة الروحية[١٨٤]، التى تسبق الحقيقة التاريخية فى الأهمية، إضافة إلى أن ما تحمله من قوة مُخلِّصة هى السبب وراء وجود هذه القصص التراثية أصلًا. وبرغم ذلك، نحن لا نهدف إطلاقًا إلى التشكيك فى الوجود الأرضى ’لبودهيساتفا‘ الذى يُسمى ’داراما كارا‘، بل نرغب

١٨٤ وإن لم يكن الأمر هكذا لاستحال تفسير كيف أن الأناجيل الأربعة تناقض بعضها البعض فى تفاصيل بعينها؟ أو لماذا لم تؤرق هذه التناقضات المسيحيين الأوائل؟ أو كيف تتنوع هذه الرؤى بين القديسين؟ ولهذا المبدإ ذاته أولوية فى تفسير الوقائع الروحية والاختلافات بين ميثولوجيا الأديان.

فى توكيد أن القصة المعنية بحديثنا هنا هى تجليات على لسان بودها 'شاكيامونى' لمبدإ التلاقى المُخَلِّص للرحمة والإيمان. ويمكن كذلك فهم أن بودها 'شاكيامونى' حين قدم هذه القصة إنما كان فى الحقيقة يتحدث عن نفسه، كاشفًا عن أحد جوانب نفسه، إذ إنه بوصفه تجسيدًا للكلمة Logos يضفى قوة الرحمة على اسم 'آميتابها'، أى النور اللانهائى، وأن يصوغ من خلال قصة 'دارماكارا' وعهده ذلك السر المتعلق بالتلاقى المُخَلِّص المشار إليه آنفًا. غير أن هذا الإسقاط الرمزى لقوة من قوى 'شاكيامونى' على 'بودها' سابق، لا يمكن بطبيعة الحال أن ينفى إمكان تحقق الحدث التاريخى فعليًّا، وفى هذه الحالة فإن 'شاكيامونى' بصفته 'بودها' المطلق 'آدى بودها' قادر على تعريف تحققه الذاتى برمزية قصصية، بل أيضًا يشير إلى نفسه على نحو ملموس كمخلصٍ فى حقبة 'بودها' سابق، ويتجلى فيه بوضوح جانب الرحمة.

ويُمكن القول بأن هذه القدرة تشاكل من حيث البنية الكونية تلك السلطة التى أنيطت بالنبى العربى ﷺ دون من سبقه من الأنبياء الساميين، وهى سلطةٌ مخصوصةٌ بالإطار الكونىِّ الإسلامى، لا تتعداه إلى خارجه. وهكذا يحقق 'شاكيامونى' بوصفه 'جوهر الكلمة' أو 'تركيب اللوجوس'، إمكانية تفعيل القوى المُضيئة أو المُخَلِّصة للبودهات الآخرين، متى نُظِرَ إليهم من زاوية الصفات المتمايزة، لا من جهة الجوهر الواحد الجامع. وسواءٌ أكان الأمرُ متعلقًا بتعدُّد

البودهات أم بتعدد الصفات فى البودها الواحد، فإن المسألة من الناحيةِ العمليةِ لا تجاوزُ كونَها اختلافًا فى المنظور أو حتى فى الجدل الفلسفى.

وقد استشهدنا هنا بمثال من الإسلام لا لأنه المثال الأوحد الممكن، بل لأنَّ التشاكل فى هذه الحالةِ كان على درجة بالغة من المباشرة. ففى المسيحية يشكل استخدام المزامير مثالًا من المرتبةِ ذاتِها، بمعنى أن المسيح 'ابن داود'، يُسقطُ نفسه، إن جاز التعبير، على الوحى الأسبق ويستملكه، فكانت النتيجةُ أن أمسى 'الزبور' وكأنه أنشودة المسيحِ الأصيلة تنبأ بها داودُ نفسُه، إذ إن العلاقة بينهما قابلة للانعكاس. غير أنَّ التشاكلَ مع الحالة البوذية يظل هنا أقلَّ مباشرة، ذلك أن التركيز فى المسيحيةِ يبقى على المسيحِ، بينما ينصب التركيز فى البوذية على 'آميتابها'. ورغم ذلك، فلكى ينالَ المرءُ البركة التى يهبُها 'آميتابها'، لا سبيلَ له إلا بالاحتماء ببودها التاريخى، والخضوعِ لشريعته، والانخراطِ فى جماعته[١٨٥].

***

ولكى نقترب من سر البودهيساتفات و'إحجامهم' عن دخول 'نيرفانا'، وهو ما يطابق فى جوهره عهد 'آميتابها' الأصلى 'برانيدهانا

١٨٥ وهو ما يُعرف 'بالملاذ الثلاثى' 'بودها' و'دارما' و'سانجا'، فمن اعتصم بهذا الملاذ صار بوذيًّا.

pranidhāna'، ينبغى أن ننطلق من فكرة أن فينا 'شذرة ربانية' أو 'قبسًا ربانيًّا' يتوق إلى الخلاص، ويمثل إرادة 'الرب فينا'، تلك الإرادة التى يوجهها 'دارماكارا' ، الذى سيصير 'آميتابها' فى المستقبل، بسلسلة من الشروط التى يمكن تلخيصها بما يلى: "يا أيها العظيم 'بهاجافات'، إذا لم تولد فى أراضى 'بودها' Buddha-lands كل الخلائق التى لا تُحصى ولا تُعَد ممن سمعوا اسمى قبل أن أتحقق بالبودهية، وسعوا بنياتهم نحو الميلاد فى أرضى بعد أن نمت حسناتهم وتضاعف ثوابهم، وحتى لو استحضروا هذه النية عشر مرات، مستثنين من عطلوا 'شريعة الخير' أو أساءوا استخدامها فلن أكون أهلًا للمعرفة الأسمى". ولولا وجود هذه الإرادة من 'الذات' بالخلاص 'من داخلنا'، لما أمكن فهم 'الضغط' الذى يفرضه هذا العهد. ويمكن القول بأن الرب يحب القداسة، أو يحب ذاته فى الإنسان، حتى إنه يرغب كذلك فى مكافأتها فى العالم الظاهر أيضًا، فمن يعطى الكثير يعطى القليل بالضرورة.

لكن يمكن تفسير 'بودهيساتفا' بطريق آخر أقرب إلى مفهوم الأديان التوحيدية، أو حتى يتفق معها تمامًا، إذا قلنا أن 'بودهيساتفا' من ناحية هو ولى أو قديس تحقق بالحال الملائكى، أو 'تجسدت' فيه هذه الحالة بشكل مباشر، ومن ناحية أخرى هو يقف على عتبة 'نيرفانا' حيث إن الملائكة لا يصيرون أربابًا، فالعلة الكافية لوجود الملائكة أن يكونوا مرايا للربوبية. وإذا نظرنا من هذه الزاوية فإن المهاجرة اللامحدودة لبودهيساتفا ليست سلسلة من الحيوات المتعاقبة

لروح واحدة[١٨٦]، بقدر ما هى حالة من التفردية المتكررة والمتعددة لحالٍ ملائكى يتنوع حسب المكان والزمان. ومثلما يُجسد رؤساء الملائكة 'الأسماء' الحسنى فى تجلياتها اللاصورية على قمة الكون الأكبر، فكذلك يعكس البودهيساتفات مبدأ البودهات[١٨٧]، وهكذا كان 'أفالوكيتيشفارا' أو 'السيد الناظر بعين الرحمة لما هو أدنى' بمثابة تجلٍّ للبودها فوق الكونى 'آميتابها' الذى هو رحمة خالصة[١٨٨].

ولنتذكر هنا مذهب 'الأقانيم الثلاثة' لبودها المبارك، أولهم 'دارماكارا ' أى 'الجسد الكونى' وهو الجوهر، وهو 'ما وراء الوجود 'سامبهوجاكايا Sambhogakāya'، ثم 'جسد البركة' و'الصورة السماوية'، و'التجسد الربانى'، ثم 'نيرماناكايا Nirmānakāya' أو هو جسد التحولات، وهو التجلى الإنسانى لبودها.

☼☼☼

١٨٦ ومن المعلوم أن البوذية قد صبغت مصطلح 'الأنا' بصبغة نسبية.

١٨٧ أى 'فايروشانا' ومعه أربعة من بودهات 'داهيانا'، وكل 'بودها' منهم يمكن أن يكون مركزيًّا بحسب زاوية النظر.

١٨٨ وهذا الجانب اللطيف المضىء يفسر الصورة الأنثوية أو 'شبه الأنثوية' التى يتخذها هذا البودهيساتفا فى الشرق الأقصى والمعروفة باسم 'كوان ين' أو 'كوانُّون'. وتظهر الطبيعة الملائكية 'لأفالوكيتيشفارا' فى رمزية الأيقونات التى تصوره بأحدَ عشر رأسًا وألف ذراع وكأنها تُضاهى الرمزية الساميَّة لرؤساء الملائكة، وقد عرضنا لهذه المسألة فى كتابنا 'عين القلب'.

وقد تعهد 'بودهيساتفا دارماكارا' على أعتاب 'نيرفانا' بألا يدخلها ما لم يستنر أولًا أى يَصِرْ 'بودها' ثم يهدى كل الذين سبَّحوا باسمه إلى أرض الصفاء، ومن ثم كان نيرفانيًا أو ربانيًا لإيمانه الصارم بحسناته المخلِّصة. وعندما صار 'بودها' باسم 'آميتابها'، أوفى 'الكائن السماوى ' بعهده، فبفضل اسمه، يَخلُصُ أفواجٌ من المؤمنين، وقد شارك 'بودها شاكيامونى' فى هذا العمل بتعليم الناس فى هذا العالم أو هذه الدورة الزمنية.

وفى هذه القصة المقدسة، نجد أولًا تناقضًا بين 'بودهيساتفا دارماكارا' وبين 'نيرفانا'، ثم نشهد انصهارهما معًا فى شخص 'بودها آميتابها'. وقد يتساءل المرء عن معنى عهد كهذا يفرض نوعًا من الضغط على الحقيقة النيرفانية، فكأن 'دارماكارا' يقول للحقيقة اللانهائية والرضوان الأسمى "إن لم تهبينى ما أبتغى لن أدخل فيك"، فما معنى هذا الرفض المبدئى؟ وما هو مدلول الضغط الذى ينطوى عليه؟ إذ يبدو من المنظور الميتافيزيقى أنه لا يمكن أن يكون ثمة مقياس مشترك بين الإنسان والمطلق، فالمطلق يحدد كل شىء، ولا يملك الإنسان أى تصرف حياله. وهذا أمر بديهى، لكنه لا ينفى أن ثمة جانبًا فى المبدإ يُدرج النسبية تحته، "فكل شىء آتما"، حيث يُرى كبُعد باطنى للمطلقية الشاملة. بيد أن هذا التفسير لا يكتمل إلا إذا أضفنا حجة ثانية تنطلق من ذات السياق، وهى أن 'نيرفانا' تحتوى وفق ما أسلفنا على القطب أو الصيغة التى تصف 'الأنوثة ' و'القابلية'،

وهى ليست إلا 'براكريتى' الربانية أو 'الجوهر الأولانى القابل' من المنظور البوذى للفراغ والاستنارة. وعندما ننظر إلى الأمور من هذه الزاوية، أى من زاوية 'المطلقية النسبية' للتجلى و'الأنوثة' فى القطب النسبى للمبدإ الربانى، نجد الطريق مفتوحًا لفهم مغزى 'العهد'.

وفى تراث الشرق الأقصى هناك رمز معروف يجسد هذه التبادلية بجلاء، ألا وهو رسم 'يين يانج'، والذى يبدو كحقل أبيض فيه نقطة سوداء ثم حقل أسود فيه نقطة بيضاء. وعلى ضوء هذا الرمز يمكن القول بأن 'نيرفانا' تنطوى على بُعد من النسبية منفتح على الكون، فى حين أن 'بودهيساتفا' ينطوى على عنصر من المطلقية يتكامل فيه من جانب بعينه مع الطبيعة المطلقة فوق الكونية لنيرفانا[١٨٩]. و'نيرفانا-براكريتى' 'ترغب' فى الإنسان بموجب نسبيتها التى يستحيل بدونها التواصل بين السماء والأرض، فحين نتحدث عن قوة الجذب السماوية فإننا نشير ضمنًا إلى بُعد النسبية التى تحويه، وهذا البعد هو عين الخير، إذ لا رحمة بدون العالم. والإنسان بوصفه كائنًا نسبيًّا يتطلع إلى المطلق، لكن 'نيرفانا' من جانبها النسبى لا ترغب فى

١٨٩ وهذا هو 'سر القلب' بلغة الصوفية، ولو كان التجديف على 'الآب' و'الابن' قد يُغتفر، فإنه لا يُغتفَر إذا كان على 'الروح القدس'، ذلك أنها وحدها هى الحاضرة بشكل ملموس فى النفس، تُلهمها وتُلقى فيها النور، ومن ثم فإن الإساءة إليها لا تأتى عن جهل بل عن صدٍ واعٍ. ونشير هنا إلى أن سجود الملائكة لآدم، المذكور فى القرآن، ليس بعيدًا عن سر المطلقية فى القلب والعقل الملهَم.

اجتذاب إنسان نسبي، بل ’ترغب‘ في المرء بموجب سر مطلقيته، أي إنها ترغب في ’بودهيساتفا‘ حتى يولد ’بودها‘.

إن هذه العلاقة المتبادلة، التي ’يتوق‘ فيها الأعلى إلى الأدنى بسبب نقص فيه، ويُؤثر الأدنى في الأعلى بفضل القيمة الفائقة التي يحملها، تتيح لنا أن نفهم بشكل مباشر أو غير مباشر، لماذا يَكُونُ فَرَحٌ فِي السَّمَاءِ بِخَاطِئٍ وَاحِدٍ يَتُوبُ أَكْثَرَ مِنْ تِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ بَارًّا لاَ يَحْتَاجُونَ إِلَى تَوْبَةٍ إنجيل لوقا ١٥: ٧ ولماذا كذلك كان ’جيفان موكتا‘ الذي تحرر في حياته، عندما يغادر الدنيا "تدوى السماء بأصداء مجده". ومقولة "إن براهمانا brāhmana يُسَيِّر الديفات"، وغيرها من المفارقات المشابهة، تعبر عن معان مماثلة، ففي النهاية لا يمكن ’لبودها آميتابها‘ أن ينزل برفيقيه البودهيساتفات رؤساء الملائكة في رحابه السماوى لكي يستقبل من اختاره إلا إذا كان هذا الأخير عنصرًا نيرفانيًّا فوقَ كونيٍّ، ’ترغب‘ فيه ’نيرفانا‘ المنفتحة على الكون[١٩٠]، وهذه النيرفانا الخارجية تجذب الرحمة وتفيض بها، وهي ’عذراء‘ و’أمٌّ‘ بل و’أختٌ‘ و’عروس‘ كما في نشيد الإنشاد، فهي تشرق وتجذب في الآن ذاته، أو تشعُّ استنارة و’ترغب‘ في كل مستنير. فإذا أصبحت السماء ’براكريتي‘ في توجهها إلى الكون، صار الكون

١٩٠ وقد أفضى هذا السر الكوني إلى توكيدات مشئومة عن أن "الرب لا يملك أن يكون ربًا بدون الإنسان"، وقد نُسلِّم ببعض العمق في هذه العبارة، لكن ما يترتب على هذه الصيغ من شرور يفوق نفعها ببون شاسع.

'بوروشا'[191]، ليس بذاته بل بما ينعكس فيه من فيض 'بوروشا' الربانى الذى تماهى فيه البركة مع العرفان. فالصورة الربانية الأنثوية تحب الصورة الذكرية منها، كما تحب صورته المنعكسة فى الكون، وتسعى لخلاص هذه الصورة بضمها لنفسها، وتكسوها سمتها الربانى.

***

إن عهد 'بودهيساتفا دارماكارا' الذى يتحقق من خلال 'بودها آميتابها'، يبدو للوهلة الأولى كأنه امتياز روحى نادر وبعيد المنال وغريب الطابع، لكنه فى الحقيقة ليس إلا تجليًا للمبدإ الربانى فى الجذب الكونى، ومن ثم تجليًا للرحمة، وبعبارة أخرى، إذا كان 'ذكر اسم آميتابها' يفتح الباب 'لأرض الصفاء' فذلك بموجب أن اسم هذا البودها، وهو اسم 'بودها' الأوحد، يحمل بالفعل فى طياته قوة نيرفانية[192].

وضمان فاعلية هذا الأمر أن اسم 'آميتابها' قد نطق به الأفاتارا التاريخى بنفسه، وهنا نعود إلى المبدإ المذكور آنفًا عن أن واقعية الوحى هى التى تضمن كُلًّا من الحقيقة وفاعلية وسائل الخلاص.

191 و'بوروشا' و'براكريتى' هما قطبا الوجود الذكرى الفاعل والأنثوى المنفعل على الترتيب.

192 ومن هنا جاءت 'المطلقية الهنثوية henotheist absoluteness' التى يعزوها التلاميذ إلى معلمهم 'آميتابها'.

فإذا كان اسم الرب 'مقدسًا' فليس ذلك لكونه 'كلمة' تشير إليه سبحانه، بل لأنه قد أُنزل من لدنه عز وجل، فأضحى ينقل شيئًا من القدرة الإلهية، بل هو من حيث المبدأ ينقل كل ما يومئ إليه معنى الاسم من سلطان وقدرة، فاسم الله جل جلاله الذى أُنزل فى أصل اللسان العربى وأقره الوحى القرآنى، لا يحوى أى تحديد، بينما أسماء الرحمة تحمل الرحمة فحسب، دون الجوانب التى تحمل معانى الجبروت والقهر. وسواءٌ تعلق الأمر بالإسلام أو البوذية أو أى نطاق كونى آخر، فإن القول بأن هذا الاسم الربانى المُخلِّص هو هبة ربانية وأنه يحقق الخلاص بالفعل يعنى أولًا أنه ينطوى على المطلقية الربانية وهى قصرية exclusive، وثانيًا أنه ينطوى على اللانهائية الربانية وهى شاملة لا قصرية inclusive، والتى تمهد للجانب الثالث، وهو أن الاسم فى تجليه الأقرب ينقل الرحمة الجاذبة.

ويُقال إن اسم 'آميتابها' ينطوى على المخلِّص والمخلَّص معًا، فالأخير لا يملك حولًا ولا قوة من ذاته، حتى إن إيمانه 'بآميتابها' ليس إلا عطاءً يُوهب له من هذا الاسم، وحسب الإنسان أن يسمع هذا الاسم ويثابر على ترديده وذكره، ويجتنب إغلاق قلبه دون الإيمان الذى يحمله له هذا الاسم ويبثه فيه. ولا نقول ذلك كى نعفى أنفسنا من الجهد والسعى، فلا حياة بغير كد، ومن باب أولى لا طريق روحى بلا مجاهدة، بل لكى نوقن أنه لا فضل لنا إطلاقًا، وكى لا يفسد تسليمنا 'للآخر' أى انبعاث لأنانيتنا. ولو عبرنا عن

ذلك باستخدام لغة اللاهوت المسيحى لقلنا إن علينا أن نضع المسيح محل عقولنا والعذراء محل أرواحنا.

***

إن صفة الخلاص باسم 'آميتابها' إنما تُستمد من قداسته، فقولنا إن 'الاسم مقدس' يعنى أنه مُنزَّل، ويثبت طبيعته الربانية من حيث الأصل والجوهر معًا، وبالتالى يثبت ما له من صفات المطلقية واللانهائية والرحمة. بيد أن قداسة هذا العطاء السماوى تُوجب على الإنسان استجابة تعكس هذه القداسة، وتتمثل هذه الاستجابة فى قداسة الشعائر من ناحية، ومن ناحية أخرى التزام روحى.

إن إخلاص النية كما يعبر عنه هذا العهد ينطوى على الفضائل الجوهرية للنفس، ومن البديهى أن يحول بين المرء وبين استخدام الوسيلة الروحية لتحقيق غايات أدنى، كنيل قدرات غير عادية أو السعى للصيت والإعجاب أو إشباع شعور داخلى بالتفوق. وكذلك يحول إخلاص النية دون استخدام هذه الوسيلة الروحية لتحقيق مقاصد دنيوية أو أهداف مادية أو أى من ضروب الغايات المبتذلة. وهذا هو جوهر ما أوضحه القرآن مرارًا فى أكثر من موضع حين أشار إلى عهد صحابة رسول الله له بأن يجاهدوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ

وَأَنفُسِهِمْ التوبة ٢٠[١٩٣]، أى إنه لا وجود لطريق روحى بدون تكريس وعهد.

إن أهمية هذا العهد فى أنه يُلقى ضوءًا كاشفًا على ما أسميناه 'أسطورة' 'بودها آميتابها'، إذ ليس من الصعب إدراك أن العهد الإنسانى أو الأرضى يمثل استجابة أرضية لعهدٍ ربانىٍّ أو سماوى سابق، فإذا كان على الإنسان أن يُلزِم نفسه تجاه السماء، فذلك لأن السماء قد التزمت تجاه الإنسان من خلال فعل الوحى ذاته، فالوعد يستدعى وعدًا مقابلًا. أما إخلاص النية التى ينطوى عليها كل عهد روحى فتتضمن جانبين أساسيين أحدهما إنسانى صرفٌ والآخر روحى صرف، وهما لا يتنافيان البتة. فمن جهة يسعى الطريق الروحى إلى خلاص النفس الإنسانية بأى طريق كان للخلاص، ومن جهة أخرى فإن الغاية القصوى، لكل ذى لُب هى إدراك 'هو ما هو'، أى الحقيقة فى ذاتها الحاضرة فى كل مكان للمبدإ النيرفانى[١٩٤].

١٩٣ ونلاحظ أن أول شروط هذه المجاهدة هو الانفصال عن الدنيا، أما الشرط الثانى فيتعلق بمحو الأنا، أى أن الإنسان عليه أن يُسلم نفسه للرب بكل ما 'يملكه' وبكل ما 'يكونه'. وفى الآميدية يستجيب الإنسان لعطايا السماء بما يُسمى 'السلوك الثلاثى' الذى يقوم على 'النية الصادقة'، و'الإيمان التام'، و'الرغبة فى الميلاد فى أرض بودها'، والأخيرة تُعد إسقاطًا كونيًا لنيرفانا أو انعكاسًا لها.

١٩٤ وهذا ما قال عنه القديس 'سان برنار' "إننى أحب لأننى أحب" لا " أحب من أجل الخلاص"، وليس هناك تناقض بين القولين ولكنها على مستويين مختلفين. وليس السلوك الأسمى منبت الصلة عن مشهد العُليقة المشتعلة وقول الرب "أَهْيَهِ الَّذِى أَهْيَهْ" أى "أنا هو أنا". وقد كان نذر 'الفقر' فى المجامع الإنجيلية يشير إلى الانفصال عن الدنيا، ونذر 'الطاعة' هو الانفصال عن الأنا، ونذر 'الطهارة' هو اختيار النعيم السماوى فحسب. وتقوم 'الطاعة' على قول المسيح "اتبعنى"، وهو أمر لا يعنى

✡✡✡

من الدلالات عميقة المعنى أن 'بودها' فى سوترا 'آميتايور دهيانا Amitāyur-dhyāna-sūtra' روى قصة 'دارماكارا آميتابها' لامرأة تمر بضيق وكرب وهى الملكة 'فايديهى'، مشيرًا بذلك إلى العطاء السماوى تجاه الاستيعاب أو التلقى النقى، ويفترض وعيًا بمعاناتنا السامسارية. ومن اللافت كذلك أن 'بودها' سمح للملكة 'فايديهى' بالنظر إلى فراديس البودهات، فاختارت من بينها فردوس 'آميتابها'، ومن ثم أسهمت بطريقتها فى الوحى. وتمثل 'فايديهى' فى التفسير التراثى رحلة الإنسان الروحية التى تهدى إلى طريق 'آميتابها' من منظور سوترا 'أرض الصفاء' الأميدى. ورؤية 'فايديهى' لأرض 'بودها' واختيارها فردوس 'آميتابها' يرمزان فى هذا المنظور إلى مسيرة التحقق الروحى أو الاستنارة، أو إلى مراتب الحياة الروحية.

وقد اختلفت الأقوال عما إذا كانت الملكة 'فايديهى' شريكة فى تجسد سوترا 'آميتايوس'[١٩٥]، وما إذا كانت 'بودهيساتفا' أم إنسانة عادية؟ وما إذا كانت 'أرض الصفاء' مذهبًا يخاطب الصفوة

الانضباط الأخلاقى البسيط، بل إتباع المسيح فى المجاهدة الباطنية من منظور مقولة "مَلَكُوتُ اللهِ دَاخِلَكُمْ"، ليلتقى ذلك مع معنى 'الفراغ' من أجل الرب vacare Deo، وهو ما يقود الإنسان إلى 'الطهارة'.

١٩٥ تعنى 'آميتايوس' 'الحياة الأبدية'، وهى جانب من نور 'آميتابها' اللانهائى.

الروحية أم يتوجه إلى العوام؟ وفى الواقع هناك ما يؤيد كلا الرأيين فى ثنايا المتون المقدسة. ولكن من ناحيتنا نقول إن 'فايديهى' كان مقدرًا لها أن تجسد معاناة الإنسان العادى فى هذا المنفى السامسارى، وأن سوترا أرض الصفاء تخاطب 'أهل الروح pneumatics' و'أهل النفس psychics' إذا ما استعرنا لغة العرفان، إذ لا يستبعد أحدهما الآخر، فالأضداد تتلاقى فى النهاية، وللحكمة والبراءة المقدسة أرض مشتركة ينبعان منها[١٩٦].

ونحن الآن فى حضرة سر البساطة، فالفراغ النيرفانى بسيط، وكذلك الطفولة، وبين هذين الطرفين النقيضين، لو صح هذا التعبير التبسيطى، تمتد كل تعقيدات الإمكانات الكونية خيرها وشرها، بما فى ذلك تعقيدات مماحكات العقل البشرى. والبساطة ليست جهلًا ولا سذاجة، فالعوامل الحاسمة فى مصيرنا الروحى هى التمييز بين الحقيق والوهمى، ودوام التوحُّدِ مع الحقيقى، والحكمة بسيطة، حيثُ إنَّ تعبيراتِها كلَّها تلتقى عند الواحد الموجود سبحانه، وقد وُهبت الحكمة فضيلة التبسيط، وانطوت للسبب على جميع الكنوز الروحية التى تحتاجها النفس الإنسانية على تنوعها، فى أثناء ارتحالها نحو الواحد الذى لا يتغير.

١٩٦ وبغير ذلك لا يمكن تفسير كيف أن عقول 'شان تاو' و'هونين' و'شيرنان' قد اختارت طريق 'أرض الصفاء' وجعلوا منه مناط بطولتهم.

٭٭٭

ويكمن جوهر المذهب بأسره فى مفاهيم المطلقية والحقيقة القصرية، والخيرية والجوهر المحرر، والوحى والتجلى المُلزِم. ولو كانت خبراتنا اليومية تواجهنا بأشياء تُعد حقيقية فى إطار مستواها فذلك لأن هناك قبل كل شيء 'الحقيقة كما هى'، التى ليست من العالم، وبها يكون العالم. وإذا كان العالم موجودًا فذلك لأن الحقيقة فى ذاتها، أو المطلق، تنطوى على اللانهائية أو كلية الإمكان All-Possibility، والتى يُعتبر العالم نتيجة ومضمونًا لها.

وإذا كان العالم هو العالم فذلك لأنه ليس الرب، فلا سبيل له إلى المطلقية ولا إلى اللانهائية، فهو نسبىٌّ محدود، ومن هنا ينشأ الشر الذى يبرهن بطبيعته الحرمانية القائمة على 'السَّلْب' أن الجوهر الكونى، وبالتالى الطبيعة الإلهية، هى 'خير' فى جوهرها. وإذا كان وجود الخير والشر فى العالم أمرًا حتميًّا، وكان الخير بطبيعته يُظهر الصفات الإلهية، وبالتالى يعبر عن الخير الإلهى، فلا بد إذًا أن يتجلى هذا الخير الإلهى فى صورته المحضة، وهو ما يتحقق بالوحى، وحيث إن الوحى قد تجلى فقد صار مُلزِمًا، لأن الإنسان لا يملك إلا اختيار الخير. وبالوحى وفيه يعود الإنسان إلى الخير المخلِّص، واللانهائية التى تشتمل على كل شيء، وإلى المطلق 'هو ما هو'، الذى هو وحده عين الوجود.

ويبدو المطلق من منظور 'مايا' وكأنه يتقلص أو ينكمش، وهو أمر يستحيل أن يكونه فى ذاته، إذ إن المطلق لا يسرى عليه أى تعين أو حد، ومن هنا فإن المطلقية بوصفها حقيقة تبدو من الناحية الظاهرية منكمشة، تقتضى بالضرورة وجود بُعد مكمل ذى طبيعة تمددية ألا وهو اللانهائية. وهذه اللانهائية التى تنطوى على كل شيء يلزمها بدورها بُعْدٌ يبدو سلبيًا وهو التجلى الخلّاق الذى يصبح إيجابيًا بقدر ما يعبر عن المطلق، لكنه يظل حرمانيًا سلبيًا بسبب نسبيته ومخلوقاته. والتجلى الخلّاق يقتضى تجليات مُخَلِّصة، هى الأنبياء أو الوحى، هذه التجليات تكشف عن قيام 'أقنوم Hypostasis' جديد، وهو الخير الجوهرى للحقيقة الإلهية أو النيرفانية. وهكذا تكون اللانهائية نتيجة للمطلقية، والتجلى الخلّاق نتيجة للانهائية، والتجلى المخلِّص نتيجة للانهائية أيضًا، وبالضرورة نتيجة للخير الجوهرى الكامن فى اللانهائى كذلك. وبهذه الرحمة المخلِّصة التى تردُّ الكائن إلى المطلق، تلتئم دائرة التجليات الإلهية. فالكون يشبه وحيًا للطبيعة الإلهية، أو مسرحًا إلهيًا تتجلى فيه الحقيقة النيرفانية لذاتها، وتنعكس فى أبعادها التى لا تنفد.

الجزء الثانى

الشينتوية، حليف البوذية فى اليابان

ملاحظات تمهيدية

إن ما يبرر إضافة جزءٍ عن الشينتوية فى هذا الكتاب هو أن الحضارة اليابانية قد نبعت من حيث بنيتها وعبقريتها الخاصة من توليف بين الشينتوية والبوذية. وقد حدث استيعاب للتأثيرات التراثية على مستوى ما مع احتفاظ كل واحد منها بخصائصه المنفصلة. ولذا كان على من اهتم بالبوذية اليابانية أن يعرف شيئًا من الشينتوية، والعكس بالعكس. كما أن الأديان الآسيوية الهندوسية والبوذية والطاوية بسبب شفافيتها الروحية تتشرب العناصر التراثية الأجنبية بسهولة تامة، حتى إن أرباب الشينتوية صاروا 'بودهيساتفات' دون تغير فى جوهرها، حيث إن الأسماء المتناظرة تغطى الحقائق الكلية.

ونودُّ أن نذكر فى البدءِ أنَّ الدافعَ، أو قُلِ العلّة العارضة، التى حدَثْ بنا إلى معالجة أمر الشينتوية هنا هو 'إلغاء' السمة الربانية من ألقاب أباطرة اليابان. فهذا التجلى الواضح للروح المعادية للتراث، وما انطوى عليه من عبثية دفعنا إلى دراسة السياق التراثى لهذه الربوبية الملكية، لجعلها مفهومة بشكل مباشر. ولن تجد فى الصفحات التالية

عودة إلى ذكر الترَّهات 'الميجية'[١٩٧] عن جلال مقام 'تينّو Tennō' شبه السماوى، بل على العكس، سنسعى إلى رد المسألة إلى إطارها اللازمنى و'اللاسياسى'. وليغفر لنا القارئ ما يكتنف الطرح من كثافة وإيجاز، وعساه ألا يغفل أن النسبية المضادة للميتافيزيقا وحدها هى التى لها مصلحة فى أن يكون هناك حواجز نفسية بين حضارات العالم التراثى، ولذا كان إصرارها لا ينثنى على طرح كل ما يُفرِّق ويُقصى. وما يسوغ لنا تناول أمر قد يبدو 'غريبًا' مثل الشينتوية أيضًا، هو أننا نؤمن على غرار ما قاله 'فيليب' دوق 'أورليان' بأن "كل ما هو تراثى ملك لنا"[١٩٨]، أى إن الحقيقة واحدة فى كل مكان تمامًا كما أن الإنسان واحد فى كل أين.

١٩٧ إشارة إلى حقبة 'ميجى' التى دشنت مسار الحداثة فى اليابان، وهى وإن كانت شديدة العداء للبوذية، لم تكن أكثر نفعًا للشينتوية الأصلية.

١٩٨ وقد رُفع آنذاك الشعار "كل ماهو قومى national ملك لنا" موجَّهًا إلى أنصار الملكية.

معنى الأسلاف

يحلو لكثير من الناس تفسير مسألة المغزى الروحى للأسطورة بإحالتها إلى نطاق الشعور والخيال، والتى ترفض 'العلوم الوضعية الدقيقة' أن تعالجها إلا فى إطار من التخرصات النفسية والتاريخية. غير أننا لا نؤمن بجدوى معرفة منفصلة عن الحقيقة الكلية، إلا فيما يخص معرفة أشياء مادية محسوسة فحسب. فهذا 'العلم' الوضعى يستبدل 'الدقة' بالذكاء، ولنقل دون مواربة إن تلك الدقة هى التى تعوق العمليات الحاسمة للذكاء الخالص، وذلك حين يحل التدقيق الحرفى والمتكلِّف لتفاصيل قد تكون تافهة أو بلا معنى بفعل زاوية النظر، محل الإدراك القائم على العقل الملهم 'بطبيعة الأمور'. ويدعى 'العلم' أنه يتميز برفض كل الأطروحات التأملية الخالصة، والتى يسميها الفلاسفة الألمان 'التفكير المنطلق بغير مسلَّمات Voraussetzungsloses Denken'، وبالحرية التامة فى البحث، بيد أن ذلك ليس إلا وهمًا حيث إن العلم الحديث، شأنه شأن أى علم آخر، لا يملك اجتناب الانطلاق من فكرة مسبقة، وهذه الفكرة هى عقيدة الذكاء المادى التعسفية التى ترتدى شيئًا من 'الديموقراطية'. بتعبير آخر يُفترض أن هناك ذكاءً فريدًا متعدد الأوجه، وهو أمر صحيح من حيث المبدأ، لكنه زائف أصوليًّا، فهناك حقائق لا تُنال

إلا بطريق العقل المُلهم intellection، والذى ليس فى مطال كل إنسان 'سليم العقل'، فالعقل المُلهَم يقتضى من ناحيته وحيًا يعمل كسبب وطريق للفلسفة الخالدة philosophia perennis، كى يدرك نوره الخاص بعيدًا عن تفرعات التشظى والتشتت. وأيًّا كان الأمر، فحينما يتحدث الناس عن 'التحليل الموضوعى' القائم على وقائع لا على تخرُّصات ولا على تجريدات، فإنهم يغفلون دومًا النقطة الأهم، ألا وهى ذكاء الشخص أو غباؤه فى 'تحليله'، وينسون فى كثير من الحالات أن 'تحليل الوقائع' الذى يراد به 'إثبات' أمر ما، وجودًا أو عدمًا هو فى حقيقته واضح بشكل بديهى[١٩٩]، وأنه مجرد تعويض لغياب العقل المُلهَم، وبالتالى غياب الذكاء المتناسب مع المسألة المطروحة.

ولو مُحيت الأساطير الحقة، فسوف تحل محلها أساطير زائفة. فنمط التفكير الذى يعتمد على منطقه وحده، ويعمل فى مجال لا يفتح فيه هذا المنطق آفاقًا جديدة، يجد نفسه عاجزًا فى مواجهة شتى 'الأساطير العلموية'. كما أن إبطال الدين لا يقود فى نهاية المطاف إلى نظرية عقلانية للكون، بل إلى 'دين مضاد' لا يلبث أن يلتهم العقلانية ذاتها. فأن تطلق حرية الإنسان بشكل مطلق، وهو ليس

١٩٩ على منوال الوقائع facts التى اجتمعت للبرهان على تساوى النساء بالرجال مساواةً مطلقة، كما لو كانت الطبيعة القطبية قد استحالت إلى تساوٍ مطلق، بل قيل إن الرجل أقل قيمة من المرأة، وكأن 'المنهج العلمى' بعملياته 'الموضوعية' القائمة على 'الحقائق' يقبل أن يُطوَّع لأى نوع من التخرصات. وحتى فى حالات القطبية الجزئية أو الظاهرية مثل التناظر الطبيعى لا يكون الطرفان متماثلين بشكل مطلق، فالعين اليمنى فعّالة 'نافذة'، والعين اليسرى سلبية 'قابلة'.

مطلقًا، يعنى إطلاق العنان لكل ضروب الشر الكامنة فى نفسه، دون أن يبقى ثمة مبدأ يحدُّها. وما تقدم يفضى إلى أن إطلاق وصف 'العلم' على معرفة لا تقود إلى نتائج عملية، ولا تكشف شيئًا عن الطبيعة العميقة للظواهر هو نوع من إساءة استخدام اللغة. فعلم يخلو من المبادئ المتعالية لا يمكنه أن يقدم ضمانًا للغاية النهائية من بحثه.

وليس المنطق الخالص البسيط إلا طريقًا غير مباشر لمعرفة الأشياء، فهو فى المقام الأول فن المزج بين المعلومات الصحيحة والخاطئة بحسب الحاجة إلى تفسيرات منطقية، وفى حدود نوع معين من الخيال، حتى إن استدلالًا يبدو سليمًا ولا تشوبه شائبة يمكن أن يكون خطلًا تامًّا بسبب زيف منطلقاته. وهذه المنطلقات فى المعتاد لا تعتمد على العقل الاستدلالى reason أو التجربة، بل على الذكاء المحض بقدر ما يكون الشىء المراد معرفته من مرتبة متعالية، ولا نلوم 'دقة العلم' هنا بل الطابع القصرى لتلك الدقة، والذى يجعلها غير كافية ولا فعالة. فالإنسان يستطيع أن يقيس المسافة بخطواته، ولكنَّ هذا لا يمكِّنُه من أن يرى بقدميه، إن جاز التعبير. فالميتافيزيقا والرمزية هما فى الواقع علمان دقيقان للغاية، بدقةٍ تفوقُ بكثيرٍ دقة الوقائع المادية، وهما وحدهما اللتان تقدمان المفاتيحَ الحاسمة لمعرفة الحقائقِ فوق الحسية، إلا أنهما يقعان خارج نطاق 'العقل' الاستدلالى والمناهج شبه القصرية التى يستلهمُها.

✡✡✡

ولنبدأ ببعض الملاحظات حول مسألة تبجيل الموتى، فحين يسمع المرء عن الكونفوشية أو الشينتوية يتبادر إلى ذهنه فورًا 'عبادة الأسلاف'، ويظن أن الأسلاف يحلون محل الرب فى تلك الأديان، أو بالأحرى يؤدون وظيفة الربوبية، وهذا يعنى أنهم يحلون محل شىء غائب، لأن ما يُستبدَل عادةً هو ما يكون غائبًا. ولكن الربوبية فى الشرق الأقصى تُصور على أنها نوع من 'المرتبة العليا من الأسلاف'، فأسلاف الإنسان هم امتداد لتلك الربوبية أو جسر يصلنا بها. فالرب هو السماء أو الشمس التى نتحدر منها بطريق غير مباشر، أما الإمبراطور فيُعد سليلًا مباشرًا لها بحسب كل حالة، بينما الحكيم يُعد تجسيدًا لها 'بالقوة القاهرة force majeure'، بموجب نسب روحى 'رأسى'، وليس جسديًا 'أفقيًا'.

إن القناعة الفطرية بأن أسلافنا كانوا "أقرب إلى الأرباب" مِنّا، وأنهم جسدوا مثالات أولانية عليا هى قناعة موجودة ضمنيًا أو عمليًا، حتى لدى من يعتقدون بصحة 'التطورية' على كل المستويات، فالمرء لا يسعه إلا أن يشعر بأن القدماء وإن بدت عليهم السذاجة أحيانًا امتازوا بكمال فى سجاياهم الشخصية، ولم يعترِهم ذلك الخليط من الدهاء والضعف والنفاق والجُبن، الذى يسم إنسان 'العصر الحديث'. وتنبع هذه القناعة من استبصار طبيعى

لدى الإنسان السوى، يرتبط بالغريزة الدينية لديه. وهذه الغريزة معصومة من الخطأ بموجب أنها سابقة للمنطق prelogical، لكن بالمعنى الإيجابى، بمعنى أنها نابعة من صميم وجودنا. والمقصود بهذا ليس فوضى 'اللاوعى' فينا، بل حقيقتنا الأنطولوجية المتجذِّرة فى العقل الكلى، والذى بِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ يوحنا ٣:١.

ولو كان التراث القديم يحوى قصصًا تبدو لنا مستعصية على الفهم من الناحية الأخلاقية والنفسية، فعلينا تذكر أن الفكر والعمل كانا أكثر اتصالًا ومباشرة عند إنسان العصور الماضية مما هما عليه الآن، وأن الفاصل بين عالم الظاهر وعالم الباطن لم يكن قد ترسخ بوضوح كما هو الحال فى زمننا نحن 'الأحفاد البعيدين' عن أولئك الأجداد. لقد كان الإنسان أقرب للمطلق فى كل ما يفعل، كان 'أقرب للمطلق' فى الخير، لكنه كان كذلك فى الشر أو فى بعض أشكال الشر، لأن هناك صورًا بعينها من الشر لا تنتمى إلا للعصور الأخيرة[٢٠٠].

٢٠٠ وليست المسألة، على سبيل المثال، الاعتقاد بأن العصور الوسطى كانت 'عصرًا ذهبيًا' بالمعنى الكلى، فالمرء قد يُسلِّم بأنها كانت 'زمنًا قبيحًا' شريطة أن يقوم حكمنا على معايير لا تحاز إلى العصر الحديث أو الوثنية القديمة، فقد اشتكى كل قديس من زمانه. والتفاؤل السهل الذى نعيشه فى عصرنا، هو بدوره انحراف من بين صور منحرفة عدة. ويجوز لوم أهل العصور الوسطى على هُزال انتفاعهم من مناخ مُشبع بالروح والرجاء، وعلى غلبة النزاعات والدنيوية عليهم فحلت عليهم نكبات عُظمى. بل إن العصور الوسطى قد انطوت على بذور الدنيوية التى ترعرعت فى زمننا البائس، وقد لاحظ 'جاك ماريتان' فى كتابه 'الإنسانية المتكاملة Humanisme intégral' أن إنسان العصور الوسطى قد "قصَّرَ فى فهم 'الوعى المنعكس'"، أى إنه "قليل الاكتراث بأحواله النفسية وردود أفعاله"، وحين بدأت حضارة العصور الوسطى فى الأفول، ثم مع 'عصر النهضة'، أخذ هذا الوعى فى التصاعد فظهر

إن كثيرًا من أمور القدماء تبدو لنا اليوم بدائية، وما ذاك إلا لأننا نجهل ما كانت تعنيه لهم تلك الأمور، فنحن نحكم إذًا على قشور أو مظاهر سطحية قد تكون مضلِّلة تمامًا، كما ينبغى ألا ننسى نوعًا بعينه من البساطة كان تعبيرًا عن استقامة فردوسية، لا تزال حاضرة في خضم التباسات هذا المنفى الأرضى[٢٠١].

ويُعد السلف عند شعوب الشرق الأقصى هو الأصل والمعيار الروحى والأخلاقى فى آن واحد، فالسلف بالنسبة لذُرِّيته هو الشخصية الجوهرية، أى 'الجوهر substance' الذى يجعل منهم حوادث عَرَضية له، وتكمن التقوى فى رؤيته على هذا النحو، وإدراك أنه جسر يربطهم بكل ما هو ربانى[٢٠٢]. ويمكن القول بأن

يوحنا الصليبى والقديسة تيريزا الآفيلية، لكن ما لم يفسره 'ماريتان' عن 'الوعى المنعكس' هو سبب 'افتقاد' العصور الوسطى لهذا الوعى وسبب ظهوره فيما تلاها من عصور. وما يعنينا هنا هو أن السبب الأعمق لذلك هو تبلور النزعة الفردية 'المنعكسة' والتجريبية التى نشأت عنها.

٢٠١ وقد كان عند العشائر التوراتية مجال يتسع للجمع بين الخشونة والعمق فى آن واحد بغير تحولات كثيرة، وهو أمر يستعصى على فهم إنسان عصرنا الحديث المفتون بالخلط بين التدريب العقلى وبين الذكاء. وعلى هذا المنوال يقع الخلط بشأن رسل المسيح حين أُطلق عليهم 'رجال الشعب'، وهو تعبير يحمل أشد المعانى تفاهة وسطحية لأن عقل الإنسان المعاصر لا يتصور أن يجتمع فى شخص النبل والبساطة، أو الأمية والتأمل معًا فى الآن ذاته. فإذا جاز للرسل الجدال عن أيهم أعظم مقامًا فى الفردوس، فإنهم حينئذ سيعبرون عفويًا عن خاطر يخفيه إنسان العصر الحديث فى دخيلة نفسه.

٢٠٢ ويضرب التراث الصينى مثلاً تناقضيًا لهذا الأمر فى أميرٍ أنحى باللائمة على أمه الإمبراطورة لسوء أعمالها، فيقع فى لوم الحكماء له، إذ لا بد للمرء أن يرى الجوهر من وراء العارض رغمًا عنه، وفى ذلك ما يشاكل الطوطمية من حيث إن الحيوان،

الأب الأكبر المؤسس patriarch مثل 'الكلمة المتجسدة' دون أن نبالغ فى التعبير، فهو النموذج الذى ينبغى لنا أن نتمثله أو 'نكونه' لأنه يعكس ما نحن عليه فى أصلنا، وهو الكمالُ والمجدُ الذى يليقُ بنا أن نُديمه. فالأسلاف بهذا المعنى هم تجسيدات إنسانية للجوهر الملائكى وللصفات الربانية، والإخلاص لهم هو إخلاص للرب، فهم يلزموننا على الاتساق مع 'الفكرة' الأزلية التى نشأنا منها، والتى تجسد ناموس وجودنا وغاية حياتنا.

والارتباط بين السلف والمثالات الأولانية الملائكية والربانية تعكسه الكلمة اليابانية 'كامى Kami' التى تشير إلى 'السلف'، بينما معناها الحرفى هو 'العالى'. وفى اللغة المقدسة، تعبر 'كامى' عن 'الوجه الربانى' و'المبدإ الكونى' و'الروح'. ويسمى التراث الشينتوى Kami-no-Michi، أى طريق 'كامى' أو 'طريق الأرباب'، وتعنى كذلك 'طريق الأسلاف'.

✲✲✲

يمكن اعتبار تراث الشينتوية الأكثر اكتمالًا والأكثر احتفاظًا بسلامته من بين التيارات التراثية المسماة 'الشامانية القطبية العليا

الأدنى من الإنسان بموجب حيوانيته، صار 'مثالًا أصليًا' أو 'عينًا ثابتة'، وبالتالى انقلب معيار الفضيلة فى الرمزية التى تصل به على نحو سلبىٍّ غير مباشر إلى الجوهر الأسمى للإنسان.

Hyper-borean Shamanism’، والتى تمتد عبر سيبيريا، والأراضى المنغولية المتاخمة، وحتى حدود أمريكا الشمالية. وتشهد على صحة هذه المقولة أوجه تشابه عدة فى الميثولوجيا والثقافة وحتى فى الملبس، ويمكن أن نقول إن المغول واليابان والهنود الحمر يمثلون الجانب البطولى من ’العرق الأصفر‘ بالمعنى الواسع للكلمة. وهذه الشعوب ترى الطبيعة معبدًا مقدسًا، وهو ما يتجلى بوضوح فى بوابات ’تورِّى torii‘ اليابانية المنصوبة أمام المشاهد الطبيعية المقدسة، وهذه القداسة التى تنبض بها الطبيعة البكر ’كفيضٍ متعالٍ‘ وثيقة الصلة بتوق هذه الشعوب إلى الحرية وازدرائها للترف، وميلها إلى الصمت والتحفظ، وغيرها من السمات المميزة[٢٠٣]. إلا

٢٠٣ وهذا التشاكل بين أناشيد الشينتوية القديمة وأناشيد هنود الشمال الأمريكى أمْرٌ مدهش، مثل "هوو.. ها..بشا الآن أوانه! الآن هو أوانه! فتعالوا يا بنى!"، وهى من أقدم ’الأوتا uta‘ اليابانية المنسوبة إلى محاربى ’جيمُّو تينُّو‘. وعلى الجانب الآخر نجد ’السيوكس‘ يقولون "سيظهرون، فاشهدوهم! سيظهرون، فاشهدوهم! قومُ الخيل يظهرون، قومُ الرعد يظهرون، ها هم يظهرون، انظروا! ها هم يظهرون، انظروا!"، وورد عن ’بونى‘ قولهم "أرسلت الشمس المشرقة رسالة إلى الأرض من بعيد، آتية من بعيد ... جمع كبير من الفرسان قادم من بعيد.. ’هى يو‘".. وكذلك "أشهدونا ما هى حقًّا؟ واجعلونا نرى الحقيقة، هل هذا الوجود حق؟ أنتم أيها الكائنات الإلهية المقيمة فى كل مكان". ويصف فارس من فرسان السيوكس الذهنية البطولية لديهم قائلًا "كل من عاش فى البرِّية يدرك قوة جاذبة تزيد من عزلته، لكنها تذوب فور الوجود بين الناس، وحتى الأعداء اعترفوا أن للهندى قوة واتزانًا يضفيان عليه سكينة فى كل الأحوال، لم يشتهِ أن يُماثل إنجازاتِ الرجل الأبيض ولا أن يغبطها، بل ازدراها كما يزدرى أصحاب الهِمّة ما يرقّق العزم من لين الفراش ولذاذة الطعام، وكان على يقينٍ بأن الفضيلة والسعادة مستقلّتان من تلك العوارض وربما منافيتان لها. وكان يصدمه أن يرى بين القوم الذين يدّعون التفوّق كثيرا من

أن الحضارة الشينتوية تضم إلى جانب التأثيرات الصينية والبوذية عنصرًا يبعدها جزئيًا عن عالم الشامانية الشمالية، ألا وهو عنصر الملايو أو الملايو- البولونيزى. يضاف إلى ذلك عوامل أخرى مثل عزلة اليابان الجغرافية بوصفها أرخبيلًا، بكل ما يترتب عليه من آثار نفسية، وكذلك المرونة الفائقة لجنس 'ياماتو' التى جعلت من اليابان مستودعًا حيًا لأهم التيارات الروحية والفنية فى آسيا. وقد تضافرت هذه العوامل وغيرها لخلق أنشودة متعددة الأصوات لا تُضَاهى، تستحق أن يُطلق عليها 'المعجزة اليابانية'.

وبالعودة إلى التشاكلات التى أشرنا إليها بين الشينتوية وهنود أمريكا الشمالية، يمكن القول بأن الشينتوية شأنها شأن تراث أمريكا الشمالية، تعرف عبادة ظواهر الطبيعة الكبرى كالشمس، والقمر، والمطر، والأعاصير، والرياح، والبرق، والرعد، والنار، والحيوان، والصخور، والأشجار، دون أن ننسى السماء والأرض اللتين تحتويان كل ذلك. و'الروح الأعظم' أو 'أمى-نو-ميناكانوشى-نو-كامى Ame-no-Minakanushi-no-Kami' هو فوق كل شىء، فهو "سيد الخليقة ومركزها السماوى"، وسنعود لاحقًا لتناول هذه الرؤية الكونية بمزيد من التفصيل.

غير المؤمنين... وعلى المؤرخين البيض أن يقرّوا أنّ الهندى لم يبدأ قطّ بنكث العهد... وقد جمع الهنديُّ القديم إلى كِبر النفس تواضعًا فريدًا، وكانت الكبرياء غريبةً عن طبعه وتعليمه... ولم يكن فى حياته إلا واجبٌ محتمٌ واحد وهو الاعترافُ اليوميُّ بالغيب والأبد» Charles A. Eastman, The Soul of the Indian.

***

وقد يبدو مستغربًا للبعض أن البعد الأخروى يبدو محدود الأثر فى الشينتوية القديمة، لكنه حاضر بشكل فعلى فى طقوس تبجيل الأباطرة، والأبطال، والأسلاف عمومًا. وتقدم الشينتوية منظورًا يشبه إلى حد كبير ما نجده لدى هنود أمريكا الشمالية، الذين يعطون الاهتمام الأكبر للفضائل فى حياتنا الحاضرة بدلًا من التركيز على ثمرتها مستقبلًا، فثمرة العمل، حسب هذا التصور، كامنة فى الفضائل ذاتها، ومضمونة بها، إذ إن الحياة الآخرة نتيجة مباشرة لما نكون عليه فى حياتنا الأرضية، فإذا تملك الإنسان السبب تملك النتيجة. ولا شك أن هذا المنظور مرتبط بالتراث القتالى الحربى، حيث لا يعطى وزنًا للكلمات بقدر ما ينظر إلى الفعل باعتباره تأكيدًا حاسمًا للإنسان الخالد، وكأنه كافٍ بذاته، فالفعل هو سمة من يطلبون الخلاص، ويمكننا التعبير عن هذه الفكرة على النحو التالى: يمكن لأتباع الشينتوية تجاهل التفكير فى الحياة الآخرة إن اقتضى الأمر، بشرط ألا يُعرضوا عن الرب، ولا عما يحقق لهم الخلاص تمامًا كما يمكن للموحِّدين تجاهل تعدد العوالم، وبالتالى يمكنهم تجاهل اتساع دورة الوجود، والدوام التام لحياة 'براهما'، أى تجاهل وجود عوالم تعلو عن العالم الإنسانى، والدورات ما قبل الآدمية، وما بعد يوم القيامة، شريطة أن يعلموا كل ما يخص مصير الإنسان

الأخروى. وإذا كان النقد الذى يوجِّهه الموحدون إلى أتباع الشامانية والشينتوية له ما يبرره، فإن النقد الذى يوجِّهه الهندوس إلى الأديان التوحيدية سيكون له ما يبرره كذلك، وإن كان النقد الأخير غير منصف، فلن يكون الأول أقلَّ مجافاة للإنصاف، مع الإقرار فى كل حالة بالعوامل الإيجابية التى قد تُعوِّض الجهل الظاهر عند كل طرف.

وقد أشرنا فى سياق مشابه من قبل إلى ندرة الوصايا الأخلاقية المباشرة فى الشينتوية، ويحسن فى هذا الصدد أن نقتبس من المفسر 'موتوورى نوريناجا' قوله: "إن معرفتك بأنه ما من طريق بعينه ينبغى اتباعه، يعنى معرفتك أنه لا طريق إلا طريق الأرباب"[٢٠٤] أو طريق شينتو. فأساس الفضيلة هنا ليس فى قاعدة مكتوبة بل فى وعى داخل يميز الطهر عن الدنس، والصدق عن الزيف[٢٠٥]، أى وعى

٢٠٤ ويقول كتاب 'طاو تى تشينج': "إن الطريق الذى يتُّبع ليس هو طريق الطاو الحق"، وهو بمثابة القول بأن الفعل لا يؤدى إلى اللافعل 'وو وى'، كما لا يؤدى الفكر وحده إلى المعرفة، وتقول سوترا 'فيلو كاليا': "إن النفس قوامها الاستقامة إذا كانت المعرفة كامنة فى حالها الطبيعى،... فإذا لبثنا كما خُلقنا فنحن فى حال الفضيلة".

٢٠٥ وتقول 'شينتو جوبوشو Shintō Gobusho' وهى مجموعة نصوص من القرن الثالث عشر: "إن فعل الخير طهارة وفعل الشر دنس، والأرباب تمقت الشر لأن كل تبعاته دنسة على الدوام"، ويقول المفسر 'تومو بو نو ياسوتاكا Tomobe-no-Yasutaka' عن الاغتسال بالماء: "إنه ليس مجرد تطهير للجسد بالماء الزلال، بل هو سلوك لطريق الخير، فالدنس هو الشر والرذيلة، وحتى لو اغتسل رجل من القذر فلن يدرك رضا الأرباب إن لم ينبذ شهواته ورغباته الشريرة". والدور الذى يقوم به اللون الأبيض والغصون الخضراء فى الشينتوية يتعلق برمزية طهارة الروح الأولانية فى هذا التراث، ويدفع المرء إلى تذكر الهند وهنود الشمال الأمريكى.

يتصل بالشرف فى صيغته الخلقية. ثم إن الحياة فى جوهرها لا تُفاجئنا كثيرًا، فهى تتألف من مواقف متماثلة، يقابلها أفكارٌ وممارسات قائمة فى الشينتوية، تولِّد دومًا أنماطًا من السلوك تعادل من الناحية العملية الوصايا الأخلاقية، لا سيما وأن هذه الأنماط مغروسة فى العادات الجمعية. ومهما يكن الأمر، فإن الإنسان لا ينبغى له أن يخضع لمنظومة من الوصايا بقدر ما ينبغى له أن يبقى متجذرًا فى الكمال الأصلى، وهو ما يعيدنا إلى تبجيل الأسلاف مرة أخرى، فعلى الإنسان النظر إليهم، بل وإلى الأقربين أيضًا، بوصفهم نماذج للكمال. والتعبير عن أن شخصًا راحلًا قد أصبح 'كامى' يعنى ببساطة أنه التحق بالمثال السماوى الذى كان يجسده هنا على الأرض، حيث كان تجليه انعكاسًا حادثًا لهذا المثال، وربما لم يكن ذلك الانعكاس كاملًا، لكنه كان حقيقيًا بما يكفى ليحمل طابع القداسة[٢٠٦].

ويجدر بنا تأكيد أن الشينتوية تنظر إلى الإنسان منذ البداية كشخصية كلية وفضيلة كامنة، تعد أفعاله تجليات ممكنة لها، وإن كانت تقريبية وغير تامة فى كثير من الأحيان بسبب التفاوت بين النية والفعل. ومن المفترض أن يكون للجوهر الشخصى قدرة على تصحيح أو تحييد الأعمال غير الكاملة أو الخاطئة. وقد يقال من

٢٠٦ ومن مظاهر تبجيل الأسلاف الاعتقاد بأن المبجلين من الرجال بعد موتهم يتركون أثرًا نفسيًا قادرًا على أن يستقر فى مكان بعينه، وغالبًا ما يكون متصلًا ببقايا أجسادهم، فيتوجه الأحياء إلى تقديسهم لا بموجب أنهم أسلاف خالدون فحسب بل كذلك لنيل البركة المحسوسة التى تبقى فى الدنيا لهدايتهم أو حمايتهم.

جهة أخرى إن هذه الأفعال السيئة قد تضر بالشخصية، وهذا صحيح أيضًا، فكلا الرأيين مشروع، وكلٌّ منها يناسب العقلية التى يصدر عنها ويخاطبها. ويمكن تلخيص الأخلاقية الشينتوية فى قطبين أساسيين، أولهما 'الطبقة cast' التى يجب الحفاظ عليها، وثانيهما هو التعاليم التطهيرية وغيرها من الأوامر التى يجب اتباعها، و'الطبقة' أو الأصل الربانى تقتضى بطبيعتها كمالًا 'شمسيًا'، فهى تشبه مرآة مقدسة تجسد صورة الشينتوية ذاتها.

ويشترك جميع اليابانيين فى مجموعة من السلوكيات والمشاعر والأفكار، ربما تكون قد نبعت من قانون المحارب 'بوشيدو Bushidō'، ومن الإلهام الكونفوشى، وكذلك من الشينتوية فى صورتها النقية الأولى. وقد يُنظر إلى هذا الأمر من ظاهره على أنه قواعد أخلاقية فى غاية الدقة والتعقيد، أما من باطنه فيبلغ هذا القانون غير المكتوب مدى أبعد، إذ يمتدُّ إلى أعماق النفس ويوجهها على غرار 'كارما يوجا' فى الهندوسية، أو مفهوم الإسلام بمعناه الأصيل. فالأخلاق الشينتوية التى تُضفى على عرق 'ياماتو' سمة 'ربانية'، تقوم فى جوهرها على أسلوب الفعل أكثر من مضمونه، إذ يمكن تصور منظور يكون لأسلوب الفعل فيه غلبة على المضمون، ليعادل أى نقص قد يعتور هذا المضمون، فالشكل النبيل نقيضٌ بالضرورة مع الأفعال الوضيعة[٢٠٧]، لكن كل ذلك يبقى

٢٠٧ إن الفكرة القديمة عن أن النجاة مقصورة على 'طبقة'، يمكن تفسيرها هنا شرط

على سبيل التقريب. ومن الأرجح أن أثر الكونفوشية والبوذية فى تشكيل الروح اليابانية جعل تمييز أثر الشينتوية الخالص أمرًا مستحيلًا.

توفر أحوال مخصوصة، إذ إن 'الطبقة' لا تشكل 'الصفوة elite' بل العكس، أى أن الثقل محمول على النوعية لا على إطارها. وهذه النوعية بدورها مضمونة بنظام الحياة اليومية ونهج العيش، أما الوراثة فليست إلا عاملًا قدريًا.

ميثولوجيا شينتوية

يعتبر ’تينُّو‘ Tennō بمثابة تجسيد للشينتوية[٢٠٨]، فهو ينحدر من سلفه ’جيمُّو تينُّو‘ Jimmu Tenno وربة الشمس ’آماتيراسو أوميكامى‘ Amaterasu-Omikami، والتى هى نتاج الزوج السماوى ’إزاناجى‘ Izanagi و’إيزانامى‘ Izanagi. وتعنى ’آماتيراسو أوميكامى‘ ’الربة العظمى للسماء المنيرة‘، كما تسمى ’أوهيرو ميموتشى‘ أى ’سيدة الشمس العظمى‘[٢٠٩]، وهى تناظر العقل الكلى الخلاق، والمركز الرحيم للكون، أى ما تشير إليه كلمة ’بودهى‘ فى الهندوسية، وكلمة ’الروح‘ فى الإسلام. وهذه المقارنات لا لبس فيها حتى لو اختلفت بعض المفاهيم حسب زاوية النظر. ويناظر الزوج السماوى الذى ذكرناه ثنائية ’بوروشا‘ و’براكريتى‘ فى علم الكون الهندوسى[٢١٠]،

٢٠٨ ويعنى ’تينُّو‘ ’الملك السماوى‘، إضافة إلى أنه اللقب الرسمى للإمبراطور، وأما لقب ’ميكادو‘ أو ’الباب الأسمى‘ فيستخدمه اليابانيون فى السياقات الشعرية والأدبية فحسب.

٢٠٩ انظر ’جينتشى كاتو Genchi Kato‘ Le Shintô, religion nationale du Japon, Paris, 1931, و What Is Shinto?, Tokyo, 1935’ وكذلك كتاب ’ميشيل ريفون Michel Revon‘ Le Shintoïsme, Paris, 1907’. ويمكن الإفادة أيضًا من كتاب ’مارتان J.-M. Martin‘ بعنوان Le Shintoisme,religion nationale، رغم أنه للأسف لا يخلو من نزعة متحيزة ضد الشنتوية.

٢١٠ وقد تحدثت الميثولوجيا الشنتوية عن ’الأجيال السبعة التى ’سبقت‘الزوج السماوى

وكما أن 'بودهى' المتمثل فى 'فيشنو' يتجسد عبر التجليات الإنسانية 'أفاتارات' مثل 'راما' و'كريشنا'، كذلك تنجب 'آماتيراسو' 'جيمُّو تونُّو' مؤسس اليابان وأول أباطرتها [٢١١].

ومن المعلوم فى الهندوسية أن 'بوروشا' و'براكريتى' هما القطبان الخلَّاقان، 'الذكورى' و'الأنثوى' للوجود، أما 'إيشفارا' الذى أبدع ذاته من ذاته، فهو تعينٌ لما وراء الوجود، أى 'براهما'. بينما فى الشينتوية فإن المبدأ الأسمى هو 'آمى نو ميناكانوشى نو كامى Ame-no-Minakanushi-no-Kami'، أى 'المبدأ الربانى فى مركز السموات'، والذى يُوصف بأنه 'خلق ذاته بذاته' وأنه 'ليس له والد ولا زوجة ولا ولد'. وقد تناولت الطاوية ما تسميه 'لا فعله nonoacting' أو 'وو واى wu-wei'، وربما يحلُّ محلَّه ظاهريًّا 'كونى توكوتاتشى نو ميكوتو Kuni-Tokotachi-no-Mikoto'، أى 'الوجود الربانى الأبدى فى الأرض'، والذى يشير بلا ريب إلى الوجود بالمعنى الحقيقى، فيكون بمنزلة 'إيشفارا' الهندوسى [٢١٢]، وكلمة

'إزاناجى Izanagi' و'إيزانامى Izanagi'، وهذه الأجيال ليست متعاقبة زمنيًا، بل 'مبدئية principial' و'متزامنة simultaneous'، إذ تمثل إمكانات كامنة فى الوجود لم تدخل حيّز التجلى بعد.

٢١١ وقد أسس 'جيمُّو تينُّو' الإمبراطورية عام ٦٦٠ ق.م، أى بالتزامن مع 'بودها' و'لاو تسو' وكونفوشيوس.

٢١٢ وهناك جماعة واحدة فى الشينتوية عُرفت باسم مدرسة 'كونكو'، وهى تبجل 'تينتشى كامى نو كامى'، أى رب السماء والأرض'، أى الذات العَليّة آتما الهندوسية، التى تنطوى على كل شىء. وتقول مدرسة 'كوروزومى' "إن الرب هو الإخلاص Sincerity"، أو بالحرىِّ هو النور اللانهائى الذى ينعكس على الإنسان.

'أرضى' هنا إشارة إلى 'الوجود' أو القوة الخلّاقة[٢١٣].

وكما أن ثنائية 'بوروشا' و'براكريتى' فى الرمزية الهندوسية ينتج عنها 'براهما' و'فيشنو' و'شيفا' و'ساراسواتى' و'لاكشيمى' و'بارفاتى'، ومن ثم تُوَلِّد امتدادات وجوانب سماوية أخرى أو وظائف ملائكية وصولًا إلى العالم بأسره، فكذلك الأمر مع 'إيزانامى' التى تُنشِّئ تجليات عدة من نور الكون، مثل الأرض، التى تُمثِّلها الجزر اليابانية، وأرباب الطبيعة، أما 'إزاناجى' فهو وحده الذى

٢١٣ وترد كلمة 'أرضى' فى اللغة الميثولوجية بمعنى مرادف 'للتجلى'، فهناك مبدآن ثانويان فى جانبين للمبدإ الخالق هما 'تاكاميموسوبى نو كامى Takamimusubi-no-Kami' و'كاموميموسوبى نو كامى Kamumimusubi-no-Kami'، وهما 'الخالق الأقوى' و'الخالق السماوى'، ويكوِّنان ثالوثًا مع 'آمى نو ميناكانوشى نو كامى Ame-no-Minakanushi-no-Kami'، والثنائى الأول هما 'بوروشا' و'براكريتى' فى الهندوسية، ولأن الميثولوجيات أبعد ما تكون عن الاتساق فلا ينبغى للمرء أن يندهش حين يرى أمورًا مكررة أو قابلة للاختزال فى هذا النوع من القصص الميثولوجية. "فى بدء زمن السماء والأرض ظهرت الأرباب من رحاب السماء العُلَى، وهم 'آمى نو ميناكانوشى' 'رب مركز السماء القوى' ثم 'تاكامى موسوبى' رب الخلق المتعالى، وثالثهم 'كامومى موسوبى' 'الصانع الربانى'، وثلاثتهم لم يوجدوا سلفًا لكنهم ظهروا تلقائيًّا كما يقول 'موتوورى Motoori'، ثم حجبوا أنفسهم، وعندما كانت الأرض فى بدايتها غضة أشبه بزيت طافى على المياه تحرك كقناديل البحر ولِد الرب 'إيزاناجى' وأخته الربة 'إيزانامى' عقب عدة أجيال كان من بينهم 'كونى توكوتاتشى نو ميكوتو' الذى وُلِد من شىء نابت كالغاب..." Beginning of the Kojiki, a sacred book of Shinto, Michel Revon, Le Shintoïsme, Paris, 1907، "وفيما سبق لم تكن السماء والأرض قد تمايزتا بعد، ولم تنفتقا بعد إلى 'إن' و'يو'، أو 'يين' و'يانج' فى الصينية، وقد شكلا هيولى chaos على شكل بيضة فيها بذرة، فتصاعد ألطف ما فيها ليشكل السماء، وهبط أكثفها ليشكل الأرض، ثم نشأت بينهما كائنات إلهية..."، ومن ثم وُجِد 'الثالوث الربانى المبدع'، أعقبه صيغ أخرى لعملية الخلق الكونى، وقد أشار إليها كتاب ميشيل ريفون عن الشينتوية الذى ذكرناه آنفًا.

يلد 'الأبناء النبلاء الثلاثة'، وهم 'أماتيراسو أوميكامى' رب الشمس، وهو عطوفٌ مُحِبٌّ ويحكم سِمَاك السموات العلى، و' تسوكويومى نو ميكوتو' رب القمر الذى يحكم مملكة الليل، و'سوسانو فو نو ميكوتو' رب العواصف الذى يحكم البحر والأرض، وهم يناظرون المبادئ الثلاثة المعروفة فى المذهب الهندوسى 'ساتفا'، و'راجاس'، و'تاماس'، والتى تمثل الصيغ الملائكية من حيث المبدأ، على منوال 'تريمورتى' الهندوسية[٢١٤].

وإذ اعتبرنا تلك الأرباب المذكورة[٢١٥] والتى تقابل ثالوث 'تريمورتى' قد صدرت عن 'إيزاناجى' وحده، أى من 'بوروشا' بالمصطلح الهندوسى، فذلك بسبب التمييز الجوهرى القائم فى بنية الكون بين مركزه، شبه الربانى أو 'الملائكى'، وبين محيطه الذى يمثل حده الأقصى عالم المادة. وعلى هذا النحو بعينه، يتميز فى الإنسان 'العقل الملْهَم' بوصفه المركز عن المحيط المكون من 'الجسد' و'النفس soul'، واللذين يشُكِّلان 'الأنا'. أى إن المركز الكونى بما أنه متعالٍ

٢١٤ وتقول مصادر أخرى "إن الأرباب قد تناسلوا من الزوجين 'إيزاناجى' و'إيزانامى'"، وأحيانًا ما ترتبط 'الشمس الذكورية هيريكو' باسم 'آماتيرازو' دون أن يُعزَى إليه أهمية بعينها.

٢١٥ ونأسف لكثرة الحواصر إلا أننا مجُبَرون على استخدامها كعادة متبعة للتعبير عن عدم تقابس أو سوء استخدام لكلمات كتب أخرى، أو لتصحيح سياق لفظى بحسب الحال على منوال كتابتهم "the gods" بصيغة الجمع وبالحروف الأولى الصغيرة للبرهان على زيفها، وبغض النظر عن أن البعض يكتب "the Saints" بأول حرف كبير فينبغى كتابتها "the Gods" حين نعتقد بحقيقتهم.

على الصور، يُنسب إلى 'إيزاناجي' الذي يناظر 'بوروشا'، أما عالم الصور فينسب إلى 'إيزانامي'، الذي يناظر 'براكريتي'، بالمشاركة مع 'إيزاناجي'. وعلى مستوى التجلي ذاته، فإن العلاقة بين 'المبدإ والتجلي' في مستوى الظهور، أو بين 'المركز والمحيط' تناظر ثنائية 'الذكورة والأنوثة'، وهو ما يفسر البنية الرمزية العميقة في التصور الشينتوي.

ولقد رأينا أن الزوج الرباني قد أنشأ جزر اليابان، التي تُشكل صورة مصغرة للكون، فكل عناصر الطبيعة من جبال، ومياه، وحشرات، ونبات، وبشر، ويمثلهم الشعب الياباني، هي من صنع هذا الزوج الرباني. وهكذا كان الأصل الرباني لليابان يتطابق رمزيًّا مع أصل العالم، على نحوٍ يُشبه تطابُقَ نهاية أورشليم في نبوءات المسيح مع نهاية العالم كلِّه. ولم يأت 'جيمُّو تينُّو' بوصفه 'إنسانًا فائقًا'، لليابانيين بأصل إلهي جديد، بل أعاد إليهم الوعي بهذا الأصل، وهو أصل مشترك بين جميع بني البشر، ونسيانه يُفقد الإنسان كل فضائله وحقوقه. ومن الطبيعي تمامًا في التراث الشينتوي أن تكون اليابان مركزًا للعالم، لكونها مهبطًا للوحي الذي قام عليه هذا التراث، فكل منظور تراثي يرى المكان 'مركزًا' لتجلي الرب ذاته. ومن هنا يسهُلُ القول بأنه لا قيمة للاعتراض القائل بأن سكَّان اليابان، باستثناء شعب 'الأينو'، قد جاءوا من كوريا، وجنوب الصين، وجزر خليج الملايو في زمن سابق لعهد 'جيمُّو تينُّو'، لأنه حتى

لو عاش سكان الجزر اليابانية قبل ذلك فعلًا فى حالة من الفوضى، فقد تولى 'جيمُّو تينُّو' توحيد القبائل 'بتفويض ربانى'، لتحول هذه المادة البشرية، برعاية إلهية، إلى مرآة للإنسانية والكون، فقد كان بحق "ابن ربة الشمس"، إذ 'ولِدَ من الروح' بغير مبتدإ ولا نهاية[٢١٦].

✡✡✡

وكما فى سائر الميثولوجيات، تحتوى الميثولوجا الشينتوية على رموز تبدو للوهلة الأولى مربكة، لكنها فى الحقيقة مفعمة بالمعانى العميقة، ومن ذلك طائر الذيل المتمايل أو 'أبو فصادة'، والذى علَّم الزوج الربانى فعل التزاوج، والطائر هنا يمثِّل الميل الديميورجى، والانفصال عن الأصل الإلهى فى المنظومة الكونية، وهو يعيد فى الترتيب الكونى لخلق العالم سرد السر التوراتى عن الحية[٢١٧]. وتروى

٢١٦ وهذا السلف السماوى يشير إلى أن ميلاد 'جيمُّو تينُّو' قد جرى فى أحوال تفوق الطبيعة.

٢١٧ أما عن السمات التى ارتبطت بهيئة الكون الشينتوية cosmogony فقد قال 'موتورى نوريناجا': "من ذا الذى اخترع تلك القصة الهزلية إن لم تكن حقيقة؟"، وأضاف أن "ذكاء الإنسان ضيق قاصر لا يفهم أعمال الأرباب" وطالما كان الإنسان عاجزًا عن فهم طبيعة أسطورته فلن ينشغل بفكرة 'اللاأخلاقية'..."، إلا أن مضمون الأساطير ليس أخلاقيًا بل يخاطب العقل الملهم فى الإنسان،... ومن حطَّ من شأن أخلاق البطولة فقد أساء فهم هذا 'النمط' من المرويات، راجع Ananda K. Coomaraswamy, “On the Loathly Bride”, Speculum, Oct. 1945، ويقول القديس 'دنيونيسيوس الأريوباجى': "لا غضاضة فى أن تُكسى الحقائقُ السماويةُ حُلَلًا من الرموز الدنيئة ... ومن ناحية أخرى قد تسطع الحقائق الربانية من خلال صيغ

لنا الميثولوجيا التراثية أيضًا أن 'إيزانامى' بعد أن أنجبت ولدها الأخير 'هوموسوبى' رب النار، قد احترقت به ولفظت أنفاسها، ومن ثم ذهبت إلى الجحيم وصارت ربّة له، فالجوهر الكونى له جانب مظلم من الفوضى والغموض، ويتبدى هذا الجانب بمجرد وقوع خللٍ فى التوازن إثر تمايز الميول الكونية، والذى يحدث فى مستوى تجليها الخاص. وبحسب المفاهيم الهندوسية تظل 'براكريتى'على الدوام عذراءَ طاهرةً فى مستواها المبدئى، إلا أنها تُظهر بعض التغير على مستوى مظاهرها، وهو مستوى وهمى إلى حد ما، فعند ظهور مبدإ 'النار- النور' ينشأ معه مبدآن آخران هما الشهوة والظلمة، إذ تنشأ الشهوة من فعل التفرُّد individuation، أما الظلمة فتنتج عن الانقلاب inversion، وهو ما يشبه التمايز بين 'لوسيفر' والشيطان. وهكذا تبدو الحدود القصوى للوجود وكأنها تغرق فى لاشيئية لا تُدرك أبدًا. ونجد تمثيلًا آخر عن الحقيقة ذاتها فى أسطورة هبوط 'إيزاناجى' إلى عالم الجحيم، إذ إن 'إيزانامى' ذاقت طعام ذلك العالم السفلى ولم ترغب فى مرافقة زوجها إلى العالم العلوى[218]، لكنها وافقت أن تعرض الأمر على أرباب الجحيم، شريطة ألا ينظر

سلبية للتعبير عن الحق". On the Hierarchy Celestial وهذ المنظور يختلف هنا بعض الشيء، إذ إن الأمر راجع إلى الرمزية بما هى إضافة إلى القصور عن التعبير عن الحق غير المخلوق، وهو أولى بالانطباق على الأساطير حيث النقصُ الشكلى أظهر منه فى الرموز الثابتة.

٢١٨ وهذه الأسطورة غير بعيدة عن أسطورة سقوط لوسيفر، وهى العامل الربانى 'المُقدَّر' لمادية وظلام هذا العالم.

'إيزناجى' داخل بيتها. وبعد انتظارٍ طال عِيل صبره فألقى نظرة من النافذة، ليرى جثة 'إيزانامى' المتحللة، والتى شعرت بالمهانة فاندفعت إلى مطاردته برفقة سكان الجحيم، لكن 'إيزناجى' استطاع الإفلات من براثن عالم الظلمة وسدَّ مدخله بحجر هائل[٢١٩]، لينفصل الزوجان إلى الأبد، ثم يتطهر 'إيزاناجى' من النهر، ويلد 'أماتيراسو' رب الشمس و'تسوكويومى' رب القمر و'سوسانو فوو' رب العواصف. وهذا الهبوط إلى عالم الجحيم يذكرنا بأسطورة 'أورفيوس' و'يوروديس'، وكذلك بأسطورة 'رايموندين' و'ميلوسين'، بل ويقترب فى بعض تفصيلاته من الرواية التوراتية عن سقوط آدم وحواء. ففى جميع هذه المرويات الميثولوجية نرى 'الطبيعة الطابعة natura naturans' أو الفاعلة تتحول إلى 'طبيعة مطبوعة natura naturata' أو منفعلة وتكشف عن ذاتها تحت هذه الصورة الأخيرة. إذ نجد أن قرينة الروح الخلاقة تفقد طبيعتها الإلهية، فيعلم الروح أنها لم تعد إلهية، فتنشأ المفارقة والانفصال. ومع ذلك حيث إن هذا المشهد الدرامى يقع ضمن المستوى الملتبس للوجود تظل هذه القرينة بحالتها الإلهية فى عالم السموات، وهذا ما يُفسر اتحاد 'أورفيوس'و 'يوروديس' فى الحقول 'الأليسية'، ويفهمنا سبب التقاء الأحباء مرة أخرى فى

٢١٩ ورغم أن المادة 'ربانية' فى أصلها بالمدى الذى تصوغ به الأجساد وتنوعاتها، إلا أن فيها عدوانية للروح. والعالم المادى، المتعدد والمتدنس بموجب الحياة ذاتها، يمثله جسد 'إيزانامى' الأرضى المهان، فيما تبقى صورتها السماوية الأولانية فى بكارتها لا تُدنس.

أسطورة ’لوزينيان Lusignan‘[٢٢٠].

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن الزوج الربانى فى الشينتوية أنجبا فى البداية كائنين غير مكتملين، ’علقة leech‘ و’جزيرة من الزَّبَد‘، بسبب أن ’إيزانامى‘ حين التقت مع ’إيزاناجى‘ كانت هى المبادرة بالتحدث، ولكن فى لقائها الثانى كان ’إيزاناجى‘ هو المبادر به، وعندها كان الخلْق الصحيح، فوُلِدت اليابان فى العالم الأرضى. ويظهر أمامنا مجددًا هنا تشابه آخر مع قصة خطيئة آدم وحواء، فالأسطورة اليابانية تؤكد على أن المبادرة بالشر، أو النزعة الديميورجية المبتعدة عن المبدإ الإلهى، تصدر من العنصر الأنثوى الذى يقوم ’بالغواية‘، بينما الفعل الخلّاق، أو المضمون الإيجابى للوجود لا انفصاله يصدر من العنصر الذكورى. فحواء التى هى من الأرض أوهمت آدم بأنها من جوهر سماوى، وهو ما تمثله فى حقيقتها الجوهرية، لا فى حالها العارض، ويمكن أن نقول على ما نراه هنا بأنه اضطراب فى المقامات الوجودية، وليس خطأً يمس الحقيقة الجوهرية.

وقد ماتت ’إيزانامى‘ وهى تلد ’كاجوتسوتشى‘ الذى يعنى

٢٢٠ والميثولوجيا المصرية القديمة التى ذكرت أن ’أوزيريس‘ ذبحه أخوه ’ست‘ ليخصب الأرض بدمه تنتمى إلى الرمزية ذاتها، وهى أن كلّ من عاش يموت، ويُقال فى الإسلام إن حواء فقدت حسنها بعد الخطيئة، فنسى آدم حواء وتحمّل وزر التكفير خمسة قرونٍ كما فى الأسطورة السابقة، وفى النهاية التقى الوالدان الأولانيان فى جبل عرفات بمكة.

'البهىّ'، والمعروف أيضًا باسم 'هوموسوبى' بمعنى 'مُوَلِّد النار' أو باعثها، وعلة ذلك هو أن النار تكشف عن الطبيعة الفانية للجوهر الذى تتغذى عليه، وبالتالى فقد ميزت ما بين 'الطبيعة الطابعة' و'الطبيعة المطبوعة'. ففى النار يتجلى الروح الإلهى بوصفه مناقضًا للجوهر Substance أو المادةmatter، وهو ما يصنع تشاكلًا بين ولادة النار التى قتلت الزوجة، وبين ما حدث من انفصال لنفاد صبر الزوج، حين ألقى بنظره إلى ما كان يجب أن يظلَّ مستورًا. والواضح أننا هنا بإزاء مبادئ كونية، لا مجرد عناصر حسية تتجلى 'برانيًّا' فحسب، ومع ذلك يمكن القول بأن الأرض بضعفها ودنسها، تماثل على نحو ما، جسد 'إيزانامى' الجهنمى، كما أن نظرة 'إيزاناجى' فى رمزيتها تماثل فعلَ التمييز بين الجوهر الكونى وبين أقصى صور التكثُّف المادى. ويلوح لنا هنا تشاكُل آخر مع نظرة آدم وحواء الأولى بعد الخطيئة التى كشفت عورتيهما[٢٢١]، وهى اللحظة التى شكلت تحولاً من المفهوم المبدئى الباطنى التركيبى المتوحد إلى مفهوم ظاهر عَرَضى تحليلى انفصالى، فما عاد المنظور يبصر وحدة الجوهر والمبدأ الثابت، بل انحصرت الرؤية فى مرتبة الوجود والتجلى الحادث، وبتعبير آخر إن الزوجة الربانية ماتت لأن النار قد ولِدت لتحرق الحُجُب الكونية التى تُخفى مراتب الوجود أو مقاماته العرضية، أى

٢٢١ وفى الأسطورة الشينتوية تقول 'إيزانامى' لزوجها: "هكذا رأيت حالى، وجاء دورى لأرى حالك"، فى حين أن 'إيزاناجى' قد أهين بدوره، ولم يذكر السياق الميثولوجى كيفية ذلك، لكنه أجاب: "لقد انقطعت صلتنا".

الانعكاسات فى عالم الإمكان، عن عين 'الزوج الربانى'. أما هو فقد كان يظن أنه يرى الجوهر الكونى دائم الجمال والعذرية، فإذا به يرى فجأة المادة الأرضية التى هى 'أدنى انعكاس' لهذا الجوهر ونهايته. فالنار بالفعل تحدث تحولًا رمزيًّا على الأقل فى مرتبة من الوجود إلى أخرى، فما قد يبدو بدهيًّا a priore أمرًا سماويًّا تنكشِف حقيقته، وبمجرد أن تلتهمه النار يصبح مادة ساقطة، وهناك شجرة بعينها فى الفردوس بدت كما لو كانت خالدة لا تَبلى، ولكن النار جعلتها كومة رماد، أى بدلًا من أن تكون تجليًا ربانيًّا صارت ترابًا. أضف إلى ذلك أن المنظور 'الرأسى' فى المرويات الميثولوجية، وكذلك عقليات الإنسان الأول الذى خاطبته هذه المرويات تُميز بوضوح بين مبدإ النار الأول وبين النار الفيزيائية، لكنها لا تفصل بينها فصلًا 'جوهريًّا'، وهو أمر بالغ الأهمية عند تناول الظواهر التى لها طبيعة 'كامى' سواء فى الشينتوية أو فى رمزية تراثية. ومن ناحية أخرى يجب ألا ننسى حين نعالج هذه المرويات أنها طرحت أحداثًا متسلسلة مثلت فى حقيقتها مواقف مبدئية، تنتمى إلى عالم الثوابت لا إلى زمنية الأحداث.

***

وقد عبَّرت أسطورة أسْرِ الشمس فى كهف عن التعارض بين

المعرفة والشهوة على المستوى الكونى فى صورة صراع بين الإعصار والشمس، فقد كانت 'أماتيراسو أوميكامى' ربة الشمس قد اختبأت من أخيها 'سوسانو فوو نو ميكوتو' إله العاصفة فى الكهف السماوى حتى تتقى شراسته، فعمَّ الظلام العالم، وعندئذ اجتمع ثمانية آلاف 'من الملائكة' كانعكاسات للنور المنظور الذى انقطع مصدره وحُرِم من الحياة، وهكذا خرجت 'أماتيراسو' من مخبئها كمرآة فى صورة قرص الشمس[٢٢٢]، وليست هذه المرآة إلا الذكاء الذى يحكم العالم المحسوس، أو 'فيراج Virāj' فى علم الكون الهندوسى[٢٢٣]، والتى

٢٢٢ ومن أمثلة الاستدراج الكونى ما ورد عن صياح الديكة، ورقص الحوريات المتجردات، وضحكات الأرباب. والرمزية هنا واضحة جلية فصياح الديك هو بشير الفجر، وانكشاف الجسد الجميل هو ظهور الشمس بعد ظلمة الليل، أما الضحكة المحررة فتُماثل ميلاد نهار يوم جديد، وقد رأى البعض فى الرقصة المذكورة رمزًا للخصوبة ونسبوا إلى الربة الراقصة 'أوزومى Uzume' نوعًا من الدعابة المرحة، التى تتسق مع الذائقة الشعبية للعوام والفلاحين. وقد أضفت هذه الرقصة قداسة على الأسطورة فصارت نموذجًا لرقصات المهرجانات الكبرى المسماة 'كاجورا kagura'.

٢٢٣ وإذ كانت 'مرآة الشمس' تُقابل 'فيراج' فى الفكر الهندى، فإن 'أماتيرازو أوميكامى Amaterasu Ōmikami' تناظر 'هيرانياجاربها Hiranyagarbha' أو 'الجنين الذهبى' الذى يصدر عنه العالم. ومن هنا يكون 'جيمُّو تيتُّو' فى التصور الكونى اليابانى هو المقابل لدور المشرِّع 'مانو' فى التصور الهندى. وقد احتفظ معبد 'إيسى Ise'، وهو قدس الأقداس فى الشنتوية، بنسخة من المرآة الثمانية التى ظهرت بها 'أماتيرازو' فى خروجها من الكهف. وهذه المرآة الدنيوية هى مناط الحضور الربانى الحق، والذى يشهد الشعائر ويسمع الصلوات. "ووفقًا للتراث القديم، حين نزل 'نينجنو ميكوتو NiniginoMikoto' من السماء 'تاكاما جا هارا Takama-ga-Hara'، وهبط على قمة جبل 'تاكاتشيهو Takachiho' فى إقليم 'هيوجا' ليقيم حكمه فى العالم السفلى، أى اليابان، أهدته جدَّتُه ربة الشمس مرآة مقدسة وأوصته أن يبقيها بجانبه على الدوام لينظر فيها ويتذكر أنه ينظر إلى الأرباب الحاضرة أبدًا. ويقال إن هذه العادة عُمل بها حتى

'تَشهَق' النور و'تزفرُه' فى المتاهة الكونية حتى تتحول دروبها إلى شرايين متلقية للنور كالمرآة، ومتماهية مع 'أفواج الأرباب'، ولا بد هنا من التمييز بين جانب 'المتلقى' وجانب 'النور'، بحسب ما إذا كان المرء ينظر إلى 'أعلى' أم إلى 'أسفل'، ففى علاقتها بنور 'أماتيراسو' الأول، تكون 'المرآة الشمسية' و'الأرباب' طرفًا متلقيًا، لكن بالنسبة للأفلاك الكونية التى ينيرونها فهى نور بذاتها، وفى الأسطورة ذاتها نُفِىَ 'سوسانو' إلى الأرض، وهو ما يعنى انتصار 'الشمس' على 'الإعصار'، أو بالحرىِّ انتصار المعرفة على عنصر 'الشهوة'. لكن هذا العنصر بطاقته 'المولِّدة' فى التدابير الكونية لا غنى عنه، ولذا لم يفقد 'سوسانو فوو' كرامته الربانية، وكان له سلالة أرضية[٢٢٤].

ومن الجوانب الجوهرية فى الميثولوجيا الشينتوية أن النباتات تنبت من شعرات 'سوسانو فوو نو ميكيتو'، أو أن كائنات حية تنبت من جثمان الربة 'أوكيموتشى' التى تهب الطعام، ولا يسع المرء إلا أن يتذكر أساطير مماثلة فى 'ريج فيدا' و'مونداكا أوبانيشاد'،

حكم الإمبراطور 'سوجين' فى القرن الأول قبل الميلاد، والذى استثقل وجود هذا الرمز المقدس بقربه، وخشى عاقبة ذلك على نفسه ومملكته، فأمر ببناء ضريح له فى قرية من إقليم 'كازانوى' الذى يحكمه 'ياماتو'، وأوكله إلى ابنته العذراء 'تويوسوكى إيريهيم ToyosukiIrihime'، وقد كانت هذه بداية انفصال الأرضى عن الربانى، ثم نُقِلَ الرمز المقدس فى بداية الحقبة المسيحية إلى مقاطعة 'إيسى' حيث لا زال الضريح إلى اليوم". Honen, the Buddhist Saint, chap. "Historical Introduction (by the Translators" [Ringaku Ishizuka and Harper Havelock Coates], Kyoto, 1949

٢٢٤ إلا أنه كان 'الخاطئ' الأول من وجه ما.

حيث وُلدِ العالم بتضحية 'بوروشا'[٢٢٥]، فقد صارت أجزاؤها الممزقة كائنات متنوعة وطبقات متمايزة، لكن ربع 'بوروشا' فحسب هو الذى تجزأ، وظلَّت 'ثلاثة أرباعها' سالمة لم تتأثر بموجب ثبات المبدإ.

وقد كانت الأرض فى العصر الربانى تتصل بالسماء عبر جسر 'أمانو هاشيداتى'، والذى انهار إبان نوم الأرباب، ويعنى هذا النوم 'غيابًا'، ومن ثم حرمانًا من البركة على الأرض، وهو 'رد فعل' على 'غياب' الإنسان عن السماء.

☼☼☼

إن ما يكتنف الأساطيرَ من تعقيد وألغاز وتناقضات ظاهرية ليس مردُّه إلى تباين فى زوايا الرؤية العلمية فحسب، وبالأخص 'العلوم المقدسة scientia sacra'، بل تعدد مراتب الوجود أيضًا. فالمبدأ الواحد قد يتجلى بصيغ شتى ومراتب متباينة فى آن واحد، حتى إن بعض التغيرات لا مفر منها بين وجهات النظر وجوانبها[٢٢٦]، وكأن الحقائق 'الرأسية' تتقاطع مع المستويات 'الأفقية'، فتتأرجح بين السماء والأرض، وقد قيل بحق إن اليابان القديمة لم تميز بين الكاهن والإله، بل تداخلا فيها حتى تماهى المفهومان فى موضع

٢٢٥ ولنتذكر التضحية بأوزوريس فى حاشية سابقة.
٢٢٦ وهكذا تتقابل اختلافات التراث المحلى ببعض اختلافات المنظور.

واحد. فإن لم تظهر الأرباب للإنسان علمهم الكلى بسؤالهم الكهنة، فذاك من جنس ما ورد فى القرآن حين أمر اللهُ الملائكة بتعلُّم أسماء الأشياء من آدم، فالإنسان هو كائن مركزى فى الوجود يقف أسفل 'المحور الرأسى' الذى يصل الأرض بالسماء، بينما الملائكة، رغم أنهم أسمى من الإنسان من حيث المستوى الوجودى، إلا أنها تتموضع عند 'الهامش الحلزونى' للكون باستثناء رؤساء الملائكة الذين يقطنون مراتب من العقل الكلى، لكن تجلياتهم الثانوية هى التى تشكل الملائكة العاديين. ويمكن النظر إلى الربوبية فى ثلاث مراتب، هى الملائكية، ورؤساء الملائكة، والربانية. هذه البنية المركَّبة تفسِّر ظهور الميثولوجيا فى هيئة فسيفساء غير متجانسة، لا فى بيانٍ واحدٍ متَّصل، ووجوب اقترانها دائمًا بشروحٍ شفهية أو مدوَّنة، ولذا جرت العادة على إضافة شروح تستند إلى الرشد orthodoxy، فالمفسرون الملهمون لا يتدخلون لإضافة تفسيرات ظنية من عند أنفسهم إلى الرموز المقدسة، بل على العكس، يستخرجون منها الأنوار التى تجلى فيها الوحى منذ البدء. وينبغى للمفسرين تفسير التراث حتى يستوعبه الناس بحسب طبيعة العصر ووفق متطلبات اللحظة الروحية، فما يبدو غامضًا فى الظاهر هو فى الحقيقة علامة على طبيعة الوحى التى لا تنضب.

وعلينا فى هذا المجال تجنُّب فرضية 'الاقتباس' من دين آخر، فكون الأسطورة قد ذكرت أن عين 'إيزاناجى' اليسرى ولدت شمسًا

'أماتيراسو'، وأن عينه اليمنى ولدت قمرًا 'تسوكويومى' لا يُلزمنا البتّة بالاعتقاد أن هذه الأسطورة منسوخةٌ من نظيرتها الصينية، ذلك أن التناظر بين العينين والأجرام السماوية ضاربٌ بجذوره فى طبيعة الأشياء ذاتها، ونجده متواترًا فى أشد الأديان التراثية تباينًا. وإذا كانت العين اليسرى فى الأسطورة اليابانية هى التى تلد الشمس على عكس المتوَقَّع[٢٢٧]، فذلك لأن الشمس يُنظَر إليها هنا بمنظور أنثوى، كما فى اللغات الجرمانية، وليس لأنها تمثل جانب الأنوثة السلبى، بل على العكس هى تمثل الجانب الفعال من الأمومة، فالشمس فيها خصوبة فعَّالة 'خلّاقة' فى إنجاب الأبناء، بينما القمر، وهو ذكر من المنظور الأمومى، 'عقيم' بمعنى أنه لا يعرف ماهية الأمومة، والتى 'تشعُّ' وحدها، فالذَّكَر القمرى يأفل فى عزلته العقيمة، ولا يبلغ تمامه إلا بفضل المرأة التى تفيض عليه 'نورًا' يمنح الحياة. والنظر إلى الأمور على هذا المنوال، يُظهر الماضى كأنه 'حقيقى' أو 'أفضل'، تمامًا كما فى عبادة الأسلاف أو فكرة 'التراث' عمومًا، وأن المستقبل للسبب ذاته 'لاواقعى' وبلا يقين، فهو لم يكن بعد وقد لا يكون، ولا يمكن أن يوجد إلا نتيجة للماضى. والماضى يتطابق مع الأصل، وكذلك مع اللازمنى، والمستقبل بمدى ما يكون رضوانًا وخلاصًا يصبح عودة إلى الأصل، وبالتالى عودة إلى الخلود.

٢٢٧ ويعلم قارئو الملامح physiognomists وأصحاب الفراسة أن العين اليمنى تعبر عن المستقبل وتعبر العين اليسرى عن الماضى، والعلاقة بين الشمس والمستقبل وبين القمر والماضى مفهومة تمامًا، ولذا ارتبط القمر 'بالذاكرة الكونية'.

☼☼☼

وتطرح رواية أخرى لأسطورة' إيزاناجى' و'إيزانامى'[228]، الأرباب الثلاثة 'أماتيراسو' و'تسوكويومى' و'سوسانو فوو' على أنهم ولِدوا قبل هبوط 'إيزانامى' إلى 'أرض الظلمات' 'يوموتسوكونى'[229]، وفى هذه الحالة، لا ينبثق الأرباب الثلاثة من 'إيزانجى' وحده بل يكونون نتاج الزوج السماوى معًا. وليس بين المنظورين من فارق يُعتد به، إلا ما كان من اختلاف فى مواطن التشديد والتعين، فأحدهما يُراعى الفعل المشترك للقطبين أنطولوجيًا من ناحية، بينما يشدِّد الآخر على العلاقة الخاصة بين مبدإ الذكورة والمركز الكونى الذى مثَّلته الأرباب الثلاثة المذكورين سابقًا.

ومن جانب آخر، فقد رأينا أن موت 'إيزانامى' يُجسِّد النموذج الأولى لموت كل المخلوقات، فهى كما يقال تُنزل الموت بالكائنات انتقامًا للمهانة التى لحقتها من 'إيزاناجى'[230]، أما هو من جانبه فلا يكف عن خلق الحياة حفظًا للتوازن. وقد كان هذا الصدع بين طرفى الزوج الربانى نسبيًا و'وهميًا'، وتظهر نتيجته كصراع مستمر بين

٢٢٨ ويعنيان على التوالى من منظور الاتحاد الخلاق 'الذكر الذى يدعو' و'الأنثى التى تدعو'.

٢٢٩ Masaharu Anesaki, Japanese Mythology, in The Mythology of All Races, Vol. VIII, Boston, 1937.

٢٣٠ وهناك تقليد قديم يقضى بوضع قربان من الزهور على ضريح 'إيزانامى'، وكأنما تُلقى ستارًا سماويًا على 'المهانة' المضحية.

الحياة والموت. فالموت يأتى من 'الطبيعة المطبوعة natura naturata' أو المادة الثانوية materia secunda,، أى المادة التى تخثرت فى الكون الكلى للجوهر القابل substance، بينما الحياة تتدفق دومًا من المبدإ الخالق، أو من جانبه الذكورى 'الرأسى' على وجه الخصوص. ويذكرنا هذا بالأسطورة الإنجيلية التى تجعل الموت يلج العالم عبر المرأة، فى حين أن العذراء المقدسة وقد غلبت الموت تمثل الجانب السماوى اللامادى للجوهر الكونى الذى يبقى على الدوام عُذريًّا من جهة المبدإ، مهما انبثقت عنه الصور.

وفى لحظة الانفصال بين الزوج السماوى، قيل إن الزوجة قالت للزوج "سوف أميت كل يوم ألفًا من شعب مملكتك"، فأجاب 'إيزاناجى' "وأنا سأمنح الحياة كل يوم لألف وخمسمائة"، فهكذا قام ميزان الكون على فيضٍ للحياة يربو دائمًا على قبضة الفناء، ليظل الوجود غالبًا على العدم. وليست الحياة والموت فحسب هما ما يمثلهما هذا الانفصال فحسب، بل كذلك النور والظلمة، والحرب والسلم، وسائر الأضداد فى الكون. وكما قيل إن اللحظة التى عاد فيها 'إيزاناجى' من الجحيم وتطهر من أدرانها، قد جعلت 'ياسو ماجا تسو هى'، وهو روح المصائب المركبة، ينتج الطين الجهنمى[٢٣١]، ويتبعه

٢٣١ وعند العرقية السنهالية عبقرية مشابهة تسُمى 'مها كولا سانى ياكسايا MahaKolaSanniYaksaya' بمعنى 'شيطان الأسقام العظام' الذى له رءوس شتى لكل واحدة منها اسم لمرضٍ عُضالٍ، وتحكى الميثولوجيا اليونانية عن 'باندورا' التى تقوم بدور 'ياسو ماجا تسو هى Yaso-Maga-Tsu-Hi' و'إيزانامى'، وبالتالى دور حواء.

على الفور 'كامو ناهوبى' روح الإصلاح.

وثمة تباين آخر فى المنظور يجدر الإشارة إليه بإيجاز، فقد ذكرنا فيما سلف أن المبدأ الأسمى 'آمى نو ميناكانوشى نو كامى' وهو 'المبدأ الربانى فى مركز السموات'[٢٣٢]، وقد حلَّ هذا الاسم الربانى أحيانًا محلَّ 'كونى توكوتاشى نو ميكوتو'، أى الإنسان الأرضى الخالد" أو 'القائم أبدًا فوق العالم'[٢٣٣]. غير أن تفسيرات أخرى ترى فى هذين الاسمين ربًّا واحدًا، بل إن بعضها تضيف إليها أربابًا أخرى، وتسمى بمجملها 'دايجينشين' أى 'الأصل الربانى الأسمى'، والذى يتماهى بدوره مع 'آماتيراسو أوميكامى' ربة الشمس، والتى تتخذ مقام الرب الأسمى فى الأميدية[٢٣٤]، ويقدم هذا المثال فكرة واضحة عن مدى تعقيد الميثولوجيا بشكل عام، وفى الشينتوية بشكل خاص.

وفى ختام النظر، نتأمل مشهد البدء من الأسطورة الكونية، حين وقف الزوج الربانى على 'جسر السماء العائم'[٢٣٥]، وحرَّكا البحر بحربتيها السماوية المرصعة بالجواهر، فسقطت قطرة ماء بحر

٢٣٢ وهو على الأرجح يتماهى مع 'آمى نو توكاتشى نو ميكوتو AmenoTokotachinoMikoto'، أى "شديد القوة الذى يقف على عتبات السماء".

٢٣٣ ويسُمى أحيانًا 'تسوتشى توكوتاتشى نو ميكوتو'، أى "شديد القوة الذى يقف على عتبات الأرض"، والذى تسلم منه 'أماتيرازو' العقيدة الشينتوية.

٢٣٤ وبعيدًا عن كونها غير معتادة أو يشوبها المبالغة، تجسد هذه التراكيب روح الرمزية الميتافيزيقية والذهنية اللاصورية التى تصاحبها. ويُمثل مفهوم 'الروح الأعظم' عند هنود الشمال الأمريكى مثالًا لهذه الذهنية.

٢٣٥ وغالبًا ما يتماهى هذا الجسر مع قوس قزح، والذى قيل إنه رمز على تواصل السماء والأرض.

من الحربة السماوية، وتخثرت لتصير جزيرة 'أونوكورو' بمعنى 'الجزيرة التى تعينت بذاتها'، وهناك اتخذ الزوجان مستقرًا لهما قبل خلق الكائنات. وتدفع هذه الحربة المرء إلى تذكر رمزية القضيب الذكرى والرحِم، والتى وردت فى عدة صور مثل 'قلم البوص' و'المحبرة' فى الأدبيات الإسلامية، وقبل ذلك رمزية 'البعد الرأسى' لبوروشا فى الهندوسية، وتقاطعها مع 'البعد الأفقى' لبراكريتى الذى ينبثق منه الدفق الخلّاق. ويمثل البحر فى الأسطورة الشينتوية مجمل إمكانات التجلى التى تماهى مع 'الماء السفلى' فى اليهودية، أما 'الماء الأسمى' فيعنى المثال الثابت لهذه الإمكانات فى الحضرة الإلهية in divins أى الرضوان اللامتناهى[٢٣٦]. ولو كان رب العواصف 'سوسانو فوو' يحكم 'البحر' فذلك راجع إلى الطبيعة 'الانفعالية' للحركة الديمورجية[٢٣٧]، ومن ناحية أخرى لو كانت الهَيولىَ الأولانية تُشبه فى الشينتوية 'محيطًا من الزيت'، فذلك راجع إلى 'ثقل' المادة

٢٣٦ راجع كتاب الشيخ عبدالواحد يحى 'الإنسان ومصيره فى فيدانتا L'homme et son devenir selon le Vêdânta'. ترجمات تراث واحد.

٢٣٧ ونضيف هنا أن رب العواصف المنفى إلى الأرض قد أنجب 'أرواحًا شريرة' وقد أرسلت أخته 'أماتيرازو' جيوشًا سماوية يعينها الأرباب، لمواجهتهم. وبعد انتصارها بدأت السلالة الإمبراطورية التى لا زالت تحكم اليابان. وسلالة 'سوسانو فوو' جميعها مخلوقات انفعالية، تتسم بالخبث والعدوانية، لكنهم ضروريون لحفظ توازن كونى بعينه، وهو ما يعنى من هذه الزاوية أنهم من أصل ربانى. وهم لا يناظرون الشياطين بالمعنى الدقيق، بل هم أقرب إلى 'العمالقة titans' فى الأساطير الغربية، وسكان 'آسورا لوكا' فى المنظومة البوذية لدورات الوجود 'سامسارا'. والمنظومة الشيطانية 'تحت أرضية' وليست 'تحت الماء' مثل منظومة رب العواصف.

و'حرارتها'، فالثقل إشارة لتخثر الوجود، والحرارة إشارة للعنصر الانفعالى الذى ألمحنا إليه توًّا[٢٣٨].

٢٣٨ وتوضح لنا السطور التالية بعض دقائق علم نشأة الكون cosmogony الشينتوى، "إن الجدَّين الأولانيين فى كتاب 'كوجيكى Kojiki' يظهران بصورة بشرية تمامًا بدلًا من أن يُرمز لهما بالأفاعى، لكن ذكرى العصا الكونية المزدوجة 'كادوسيوس Caduceus' تظل واضحة فى هذه الأسطورة التى تمثل أسطورة الاقتران الأولانى. فقد تلقى 'إيزانامى' و' إيزاناجى' أمرًا ربانيًّا بخلق الأرض، فوقفا على الجسر السماوى وغرسا رمح الجواهر فى البحر وحرَّكاه، وهو ما يذكرنا بمخض البحر فى الميثولوجيا الهندوسية، وبعد أن حرَّكا الرمح رفعاه فسقطت قطرة منه لتصير جزيرة 'أونوروجو'، ثم هبط الزوجان من السماء إلى الأرض وأقاما عمودًا سماويًّا وقاعة طولها ثمانية أذرع، وهى قاعة المحور الانقلابى والبروج، إذ كان للبروج ثمانية أقسام فى اليابان. ثم إن 'إيزانامى' و'إيزاناجى' انتبها إلى اختلاف جنسيهما، فقررا الاتحاد لإنشاء جزر أخرى، ودارا فى تأمل حول العمود، فكانت 'إيزانامى' على اليمين و'إيزاناجى' على اليسار، فالتقيا فى معاشرة زوجية، (ويرى الكاتب أن الحركتين فى اتجاههما العكسى كانت ليتعانق الزوجان كالأفاعى المتشابكة حول صولجان 'كادوسيوس')، وهذه هى النسخة اليابانية من أسطورة 'السقوط' التوراتية، لكنها فُسِّرت كزواج مقدس دون أثر لخطيئة،... وأنجبا ابنًا سُمِّىَ 'هيروكو' لأنه كان غضًّا بلا عظام كالعلقة، ولكن يبدو أن ذلك إشارة أيضًا إلى الطبيعة الثعبانية البدائية للوالدين"، راجع Julius Schwabe, Archetyp und Tierkreis, Basle, 1951, from Karl Florenz, Die historischen Quellen der Shinto-Religion, Göttingen, وفى Die historischen Quellen der Shinto-Religion, Göttingen, 1919. وهذه الملحوظات تضيف أن الأقواس شديدة الانحناء أمام الأضرحة المقدسة إنما تحاكى الجسر السماوى، كما أن العمود ليس إلا رمح الجواهر، وأنه يسمى 'عمود المركز الملكى'، وكان يُعبَدُ فى معبد 'كيوتو' فى اليابان.

ذكرنا سابقًا أن 'تينُّو' في المأثور الياباني ليس مجرد حاكم دنيوي، بل هو تجسيد حي من الروح الشينتوية، كونه ينحدر في نسبه المقدس من 'جيمُّو تينُّو' مؤسس الإمبراطورية، الذي ينحدر بدوره من ربة الشمس 'أماتورازا أوميكامي'. غير أن هذا الأصل السامي لا يقتصر على شرف النسب، بل يحمل في طياته امتيازات روحية، توجب علينا تأملها في ضوء قرائن مماثلة كالتي نجدها مثلًا في مفهوم 'الأشراف' من آل البيت النبوي في الإسلام. والأشراف تسري في دمائهم بركة نبوية هي بمثابة عهد بالمغفرة، مقدم بفضل بركة الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى المرء أن يتقبَّل نقائصهم المحتملة كما يتقبَّل الأقدار الإلهية، بصبرٍ بل وبامتنان إن أمكن، فدعاؤهم بركة، وغضبهم شؤم، وإن استقامت بواطنهم على التقوى، كانوا أقرب الناس إلى مقام الولاية. وهذه الامتيازات مهما بدت مفاجئةً للوهلة الأولى، فهي أبعد ما تكون عن الاعتباطية، وهي تُلازم كل سلالة تتصل أو تعكس مظهرًا إلهيًا avataric أو صاحب رسالة سماوية، وعلى هذا القياس، فقد لازمت أيضًا سلالة 'جيمُّو تنُّو'

الذى كان بلا ريب هو أول 'أفاتاراتها'[٢٣٩]، ولكن حيث إن 'النُّبل مُلزِمٌ noblesse oblige' فإن مكانة الشريف أو 'تينُّو' تقتضى تحليًا بالفضائل التى كانت متجسدة فى الأسلاف.

وبناءً على ما تقدم، يمكن القول بأن السمة الربانية فى 'تينُّو' لا يمكن أن تُمحى بمرسوم، ولا حتى من قبل الإمبراطور نفسه، والذى ليس لآرائه الشخصية أى سلطان على المنزلة الإمبراطورية أو على الإمكانات الكامنة التى تنطوى عليها هذه المنزلة.

وتمثَّل هذه الفضائل فى الشينتوية فى صورة 'ثلاثة كنوز'، والتى كانت عشرة فى أول أمرها، وهى المرآة والسيف والجوهرة. وهى ترمز إلى 'الحقيقة والشجاعة والرحمة'[٢٤٠]، أو 'الحكمة والقوة

٢٣٩ وفى الشرق الأقصى أمثلة أخرى مثل 'بودها الحى' أو 'تولكو tülku'، ونسل كونفوشيوس. أما الأباطرة الصينيون، فكانت حالتهم مختلفة تمامًا باستثناء السلالة الأولانية، فقد كانت سلطتهم تُمَارَسُ 'بتفويض سماوى' على نحو يشبه ما كان عند أباطرة الرومان قبل المسيحية، أو عند خلفاء المسلمين. وهناك حالات يُمنح فيها الطابع الربانى مؤقتًا عبر العرش أو الرمز، مثل 'عرش الأسد' فى 'مايسور' الهندية، أو الرموز الربانية التى يزين بها الهندوس ملابس الأطفال والكبار أحيانًا، لكى يعبدوا الرب بأوعية إنسانية قابلة. ولا تندرج العصمة المشروطة للبابوات ex cathedra أو 'كرسى موسى' تحت هذا الباب ذاته.

٢٤٠ "لقد كان فرسان الساموراى باردين كسيف لم ينسَ النار التى سُبِكَ فيها، فقد طوّعوا تهورهم بقانون للشرف، وعلّمتهم بوذية زين إبان حقبة الإقطاع التجلد وأن دماثة الخلق سمة الشجاعة، وقد عمقت الكونفوشية فى عهد 'توكوجاوا' معنى الواجب، حتى صار يمنح القدرة على اجتياز كل العوائق. ولم يكن فارس الساموراى يأبه بأى خطر، فلم تكن شجاعته موضع شك، وكان يقدم على الموت المحتوم، لا بهياج أرعن متعصب، بل بأناة وعزم وسكينة"، راجع Kakuzo Okakura, The Awakening of Japan, chap. "The Voice from Within". وهنا يلوح توازٍ مع روح هنود أمريكا

والمحبة'. ووفقًا للتراث فإن الكنوز المقدسة العشرة قد نقلها 'نيجى هاياتى نو ميكوتو' من السماء إلى الأرض، ومن بينها 'مرآة أفق البحر'، و'مرآة البرّ'، و'سيف الأذرع الثمانية'، و'جوهرة إطالة العمر'، و'جوهرة الصحة والعنفوان'، و'جوهرة إحياء الموتى'، و'جوهرة درء الشر فى الطرقات'، و'تمائم القوى المتنوعة'[٢٤١]. وقد حدثت على مر التاريخ معجزات خارقة بفضل هذه الكنوز حتى إنها قورِنَت بتابوت العهد عند العبرانيين[٢٤٢].

والمرآة هى الرمز الأهم عند الشينتوية حتى إنها تُعَدُّ إجمالًا بمثابة صورة الرب فى كل الشعائر، وبالمثل فإن الإخلاص المرتبط

الشمالية دون إنكارٍ ما بين المناخين الثقافيين من فوارق بيِّنة: "إذ يستحيل ألا نقر بأن الشعوب الأولى قد حافظت على الفضائل التى نبذتها حضارتنا المادية المتراخية، مثل ازدراء البدن، والمجاهدة الطوعية على احتمال المعاناة، وهو ما اعتبره الهنود الحمر فضائل تفضى إلى الرؤى الأسرارية، ومنحت هؤلاء البسطاء كرامةً وشجاعة تُجبِرُ على الاحترام، فلامبالاتهم بالامتلاك وبغضهم القيم المادية أسبغ عليهم كرمًا وأناقة وعطاءً يندر أن يوجد فى عالمنا رغم أننا تعلمنا الإحسان". Regina Wineza, "La danse du Soleil", Ecclesia, June 1957

٢٤١ وتصنف فى أربع مراتب هى: المرآة، والسيف، والجوهرة، والتميمة. والثلاثة الأول هى الشعار الربانى للإمبراطورية، ومن ثم 'لتيتُّو'.

٢٤٢ "... وأثناء المعركة الشرسة بين عشيرتى 'جنجى' و'هايكى' هاجمت فرقة من جنود 'جنجى' السفن بنذالة حتى إنهم فتحوا صندوقًا مقدسًا كان يحوى نسخة من المرآة الربانية، التى كان شعارها الشمس، والمحفوظة فى معبد 'إيسى'، فتجلت ربة الشمس بنور باهر أصاب الجنود بالجنون" Genchi Kato, Le Shintô, religionnationale du Japon. ومثل هذه المرويات بعيدة عن أن تكون مجرد أسطورة، فغياب المعجزات أشد إدهاشًا من وقوعها، بل هى تُعزِّز بطريقتها الأصل الربانى والميتافيزيقى للأسطورة ومن ثمَّ للتراث بمجمله، فالتراث لا ينقل 'حقائق' فحسب بل قوى سماوية لا تُدرَك بحيل البشر.

'بالحقيقة' يحتل هنا مرتبة الفضيلة الأصولية. ويمكن أن نتحدث هنا أيضًا عن 'الطهارة' بالمعنى ذاته، إذ التقت 'طهارة الجسد' التى أصبحت سمة مميزة للشعب اليابانى، مع الطهارة الذهنية والأخلاقية كما أشرنا عاليه، وكان لماء التطهر منزلة شبه قدسية، كما هو الحال فى سائر الديانات التى تُعلى من شأن الغسل والطهارة. أما الإخلاص، فهو فى هذا السياق أبعد ما يكون عن مجرد الاستقامة الأخلاقية الظاهرية فحسب، بل إن ارتباطه الوثيق بالحق من ناحية، وبرمزية المرآة من ناحية أخرى، يشير إلى نطاق أوسع بكثير يتجاوز دائرة السلوك الظاهرى ليصير حركةً وجوديةً تعيد الكيانَ الإنسانى بأسره إلى أصله الأنطولوجى الذى يمنح الأشياء حقيقتها. والمقصود بالنفس الإنسانية فى هذا المسلك أن تصير هى نفسها مرآةً ربانية، فتتحقق فيها صفتان متلازمتان: الإشراق الذى تفيض به على العوالم، والصرامة تمامًا كالشمس.

***

ولعل ما ذكرناه عن المرآة كصورة للرب فى الشينتوية، هو ما جعلها تميل نوعًا ما إلى كراهة الأيقونات iconophobic أوالتجسيد، وربطها بالديانتين التوحيديتين اليهودية والإسلامية من هذا الجانب. لكن غياب الصورة فى الشينتوية له دوافع مختلفة عن

أديان التوحيد الساميّة، فهى أقرب إلى دوافع هنود أمريكا الذين يُحرِّمون تصوير 'الروح الأعظم'. فالمنظور الشينتوى لا ينظر إلى الطبيعة على أنها مظهر من مظاهر الخلق فحسب بل يرى فيها نقاءها العذرى وربوبيتها كتجلٍّ لما هو ربانى، مما يجعل الصور المقدسة لا لزوم لها [٢٤٣]، ولا شأن لهذا بالحذر السامى من 'وثنية' الصور. ولعل هذا ما يفسر لنا دخول الصور البوذية إلى اليابان، وانتشار الفن البوذى الذى لا يُبارى فى هذا البلد. ولا يفوتنا الإشارة إلى أن تحريم الصور عند الساميين يلتقى فى وعى أفرادٍ بعينهم خاصة فى الجوّانية، مع منظور الشينتوية.

وتستلزم الملحوظات السابقة استطرادًا قصيرًا، يتناول اعتقادًا شائعًا بين اليهود والمسلمين، مفاده أن النهى الوارد فى التوراة أو القرآن عن تصوير الإله إنما ينصرف إلى الصور المقدسة لدى المسيحية والهندوسية والبوذية. غير أن الأمر على غير ما يُظَن، إذ لم يقل الرب لموسى: "لن أصنع أنا صورًا"، بل قال له "لاَ تَصْنَعْ لَكَ تِمْثَالًا مَنْحُوتًا، وَلاَ صُورَةً"، والمعنى أن الصور المقدسة التى نزلت من عوالم الغيب لم تكن من ابتداع الإنسان، بل تجلَّت له بإلهام

٢٤٣ إن أضرحة الشينتوية فارغة لا تكاد تحتوى على شىء، وفى قُدس أقداسها، المحجوب عن الزائرين، مرآة وسيف فحسب. والتمثيلات الشعبية للأرباب الشينتوية لا تُعد من الفن المقدس وإن اتسمت بروح تراثية. وقد ساعد تأثير 'الأيقونية الصينية' الشينتوية على تصوير أربابها، لكن ذلك من حيث أصالته الروحية لا يمكن اعتباره شينتويًّا خالصًا بل أقرب إلى شىء "شينتو- بوذى".

من السماء. فبالنسبة للموحدين الساميين فإن الإنسان هو الصورة الوحيدة للإله التي صنعها الله[٢٤٤]، أما المسيحية والهندوسية والبوذية فقد تلقَّت صورًا أبعد ما تكون عن الإبداع الإنسانى، واتخذت شكلًا ملموسًا بفضل الإلهام الربانى، والذى يجعلنا نقول إن مثالاتها الأصلية موجودة فى السماء، فالفنانون الآسيويون وفنانو العصور الوسطى كانوا بمثابة 'وسطاء' ربانيين، وخاصة بعد أن أُرسيت الأنماط الفنية القياسية.

ويرى بعض الغربيين وثنية لا فى البوذية وحدها بل كذلك فى الشينتوية، حيث يتحدثون عن عبادة الحجر lytholatry، وعبادة الماء hydrolatry وعبادة الحيوان zoolatry وغيرها من العبادات، ناهيك عن الفهم الخاطئ لقداسة المرآة . والحق أن الوثنية تقوم أساسًا على اختزال المضمون إلى الرمز بمعزل عن أية خلفية ميتافيزيقية، وبالتالى تستبعد أى وعى رمزى. أما ما يميز البوذية والهندوسية كذلك بالطبع هو الولع بالتعبير، والذى كان ملحوظًا فى نظريتها عن 'الأوبايات' ووعيها بالطابع الأسطورى لكل المعطيات الشكلية، ولذا لم تأبه كثيرًا بإلباس رموزها أى مظهر تاريخى، بل على العكس أرادت أن تجردها منه. أى أرادت أن تكشف الحجب،

٢٤٤ أما التماثيل اليونانية-الرومانية فى الحقبة الكلاسيكية، وكذلك التصاوير المسيحية الطبيعية منذ عصر النهضة وحتى اليوم، فتقع جميعها تحت التحريم الإلهى الصريح، فهى نتاج عقول ومهارات بشرية، جسدت فى نهاية المطاف نزعةً 'إنسانياتيَّة' و'فنًا لأجل الفن' فحسب.

وأن تشير منذ البداية إلى أن 'الوقائع' ذاتها ما هى إلا 'فراغ'.

***

ويعتقد البعض أنهم قادرون على مصالحة الشينتوية مع الحداثة بجعلها 'دينًا طبيعيًا'، ولو كانوا يقصدون بذلك أن الشينتوية قائمة على الرمزية والشفافية الميتافيزيقية للطبيعة لكانوا على الحق، لكن نواياهم المعادية للأديان التى 'تفوق الطبيعة'، تجعلهم بمحاولاتهم تلك يُفرِغون الشينتوية من كل معانيها وعلل وجودها. والحديث عن 'دين طبيعى' تناقض اصطلاحى من الأساس، تمامًا كالقول بأن 'الأديان فوق طبيعية'، فالدين إما أن يكون أو لا يكون، والقول بأنه 'طبيعى' أو 'إنسانى' يعنى القول بأنه لا شىء، وأنه مجرد من كل سلطان أو فاعلية حقيقية. وحيث إن الدين فوق إنسانى بحكم تعريفه، فإنه لا يمكن أن يتضمن أى تطور، ولكن يحتوى على 'تكشفات' فحسب، لا تضيف له أى صفة جديدة. ومن منظور الإنسان تحتاج الأديان المؤحى بها لكى تصير حضارات أن تفرض سيطرتها تدريجيًا على أفكار وسلوكيات المجتمع، كذلك لا بد أن ينفصل التراث عن الحضارات التى سبقته، كما حدث فى حالة البوذية والمسيحية، وهو ما يحتاج لبعض التجربة والخطإ ولفترة من التبلور كى يصير التراث 'ذاته' تمامًا، لكن ذلك يتعلق فحسب بالتراث الصورى والظواهر

الجمعية، وليس بالحقائق الروحية التى تحكم النفوس.

ومن المحتمل للغاية أن يكون 'البُعد' الباطنى أو الجوانى فى الشينتوية قد نهل من معين 'ماهايانا'، وهو ما منح التعايش بين هذين التراثين معناه الكامل. ويمكن القول بأن الشينتوية تناظر 'الأسرار الصغرى' فى العصور الغربية القديمة[٢٤٥]، فى حين تناظر 'ماهايانا' 'الأسرار الكبرى'، والتى تقود إلى ما وراء 'تيار الصور'. وسيكون من المدهش ألا تنطوى الشينتوية من حيث المبدأ على جوانية خاصة بها، لكن يبدو أن وصول الجوانية البوذية كان فى الواقع أمرًا قدرته العناية الإلهية، واستجاب لحاجة عميقة فى الروح اليابانية، وهو ما أثبته قيام عدد من المدارس اليابانية لماهايانا الباطنية، ناهيك عن عمق الفن البوذى فى تلك البلاد.

وإذا كانت الشينتوية هى تراث اليابانيين ولسان حالهم، فهذا لا يعنى أنها ليس لديها ما تقدمه لبقية البشر، فكل دين من حيث المبدأ هو إشعاع كونى يتجلى كزهرة يجب أن يراها الجميع. وتدهشنا الشينتوية قبل كل شىء بتجلياتها المحسوسة والقيمة الآسرة لفنونها وشعائرها، وبشكل أعم، بذلك النقاء والنضرة الأولانية التى تنبعث منها. وقد تميزت الحرف اليابانية بمعزل عن إرثها الصينى البوذى ببساطة أخَّاذة، تسمح للمرء باستشفاف كل ثمين فى الروح

٢٤٥ إلى جانب أن الشينتوية تصطبغ بالفروسية إلا أنها تراث زراعى بشكل أكبر، وترى الأمور بأوسع معانيها على منوال التراث الصينى، وهو ما يفسر ذلك التماهى بين الشينتوية والكونفوشية.

اليابانية، أى الإحساس الفطرى الكامن فى الطبيعة وكل ما كان طبيعيًّا، وهو إحساس يسمح للحِرَفى اليابانى بأن يبدع أعمالًا فنية لا تُضاهى من مجرد ورقة عشب[٢٤٦]، ناهيك عن حب الجمال[٢٤٧] والسيطرة على النفس، ودماثة الخلق، والبطولة[٢٤٨]. وقد وَجدت هذه الصفات الروحية والأخلاقية والفنية أرضًا خصبة فى بوذية 'زين' كى تمو. فصارت روح 'زين' هى البوتقة التى انصهرت فيها العبقرية الشينتوية الأصيلة مع حكمة البوذية الوافدة، لتخرج لنا

٢٤٦ ونجد هذه السمات أيضًا فى فنون جزر الملايو لا سيما العمارة، فمن المعلوم أن عنصر الملايو من عناصر الحضارة اليابانية.

٢٤٧ وعن سؤال كيف لأكثر شعوب العالم فنًّا أن تُقبل بشغف على أخطاء الغرب الصناعى وقبائحه؟ فسوف نجيب عليه بسؤال آخر، ألا وهو كيف أمكن لفنانى العصور الوسطى ارتكاب الخيانة ذاتها مع وجود فن كامل فى عصر النهضة ورغم أنف الأخلاقية المسيحية التى انهارت أمام هذه الوثنية الجديدة؟ وكيف خضعت 'روسيا المقدسة'، التى تألقت بالمجد البيزنطى، ورغم نفورها المتجذر من الغرب اللاتينى، للتأثير ذاته ولو بقدر أقل؟ والتفسير الوحيد الممكن هو أن الفن الشعائرى الذى تنزَّل من السماء قد فسد بفعل الإنسان. أما النجاح الهائل فى اليابان وغيرها لتبنِّى الزى الغربى الذى بدا حينئذ تطهريًّا ويحمل سمات الثورة الصناعية فى آنٍ واحد، فيمكن فهمه بأنه كان ترويجًا لوهم الاغتراب الكونى الحديث، بينما كانت الملابس التراثية تصنع لغاية الإنسان فى الحياة الآخرة، ولهذا اتسقت مع المقدس.

٢٤٨ وقد جرى مديح غامر لمزايا النساء اليابانيات، لكن ما نساه دعاة 'تحرير المرأة emancipation' هو الشروط التراثية اللازمة التى صاغتها أصلًا. وليس الرجال والنساء عرقين مختلفين، أحدهما قاهر والآخر مقهور، فكل امرأة لها أبٌ وكل رجل له أمٌّ، وما كان للمرأة اليابانية أن تبلغ ما بلغته إلا بميراث من صفات القوة والسُّلطة والنظام عن آبائها، كما اكتسب الرجل اليابانى صفات اللطف والصبر والتضحية عن أمه على مر العصور، وبغض النظر عن الاختلافات الميتافيزيقية والنفسية فإن قيمة 'الحرية' تقاس بمدى تحقق مصيرنا الروحى الكامن فى طبيعتنا.

التجربة اليابانية فى أصفى صورها[٢٤٩].

٢٤٩ ويخطُر لنا هنا أن فروع البوذية اليابانية، ونخص بالذكر 'جودو شينشو'، تحمل بصمة العبقرية اليابانية. وقد لاحظ 'كاكوزو أوكاكورا' فى مطلع القرن العشرين "إن واجب آسيا اليوم هو استعادة الأنماط الآسيوية والحفاظ عليها، لكن ذلك يتطلَّبُ إحياء الوعى بهذه الأنماط وتغذيته، فظلال الماضى هى أمل المستقبل،... ولا بد أن يصدر ذلك من آسيا ذاتها وبالطرق القديمة للجنس الآسيوى حيث يدوى الصوت الجهورى: إما انتصار من الداخل أو موت من الخارج"، Kakuzo Okakura, The Ideals of the East 1905 chapter "The Vista"، وقال أيضًا "إن الراهب المثالى هو ابن الحرية الذى مات عن الدنيا وعاش فى عالم الروح كزهرة لوتس تسمو بنقائها من الوحل، فهو صموت كالغابة التى يتأمل فيها وكالريح التى تهز رداءه،...وغاية أمل رب الأسرة الهندى أو اليابانى هو أن يترك هموم الدنيا لأبنائه، ويبدأ المقام الأسمى من الحياة والذى يُطلق عليه 'بانابراستا Banaprasta' أو 'إنكيو Inkyo'،...لكن العوالم الاجتماعية وما فوقها لا يتصادمان، فكل منهما يقابل الآخر ويكمله،... وإن لم تكن آسيا روحانية فلن تكون شيئًا، لكن إنسان الروح لا صورة له ولا شكل" The Awakening of Japan, chapter "Buddhism and Confucianism"، ويضيف "إن الشرق العظيم ما زال يميز بين الوسائل والغايات، أما الغرب فقد انكبَّ على 'التقدم'، ولكن تقدم إلى ماذا؟ وتتساءل آسيا 'هل سيتحقق فعلًا؟' فلو افترضنا أن عاطفة الأخوة قد بلغت ذروتها فى تآزر عالمى فإلام تسعى؟ ولو كانت مصلحة الفرد قد فُرِضت قبلها فإن صورة مجد الغرب قد انقلبت على ذاتها، إذ لا تعنى ضخامة الجسد عظمته الحقة، ولا تمخَّض الرفاهية عن رُقى، والأفراد الذين اخترعوا الماكينات العظيمة فى الحضارة الحديثة قد أصبحوا عبيدًا لما اخترعوا، ورغم ادعاء الحرية فى الغرب فإن الحرية الحقة قد دُمِّرت فى التنافس على الثروة والتضحية بالسعادة والرضا فى طلب المزيد" The Awakening of Japan, chapter "The White Disaster".

آبارا براهما سنسكريتية ’براهما‘ الأدنى، كما يسمى ’براهما ساجونا‘ فى تعاليم الشيخ عن المطلق النسبى relative Absolute.

أبسارا بالِيَّة فتاة فى سماء ’إندرا‘ خبيرة بالموسيقى والرقص.

آتما أو آتمان سنسكريتية بمعنى ’الذات الحقة‘، والتى ترمز إلى الأنا وتجلياتها فى منظور ’آدفايتا فيدانتا‘، وتضاهى ’براهما‘.

أدفايتا لاتينية لاثنوية، وهى تفسير مذهب ’فيدانتا‘ الهندوسى عند ’شانكارا شاريا‘، والتى اعتبرت الكثرة الظاهرة فى العالم من منتجات الجهالة، وأن الحقيقة الوحيدة هى ’براهما‘ الواحد المطلق اللانهائى، وهو السبب الذى لا يتغير فى المظاهر.

آدى بودها سنسكريتية تعنى فى علم الكون البوذى ’بودها الأولانى‘ أو ’بودها الكلِّى‘، والذى جسَّد أسمى مقامات ’الكينونة‘ أو ’الفراغ‘ أو ’الغيب‘ بالمصطلح التوحيدى، وقد انبثق عنه كل

'دهيانى بودهات' بمن فيهم 'بودها' التاريخى 'سيدهارتها جواتاما'.

أراهانت بالِيّة وأراهات سنسكريتية أما فى البوذية فتعنى 'القديس المستنير المُفَضَّل'.

أسانكهيا سنسكريتية بمعنى 'لا يُحصى' أو هى حِقبَة ليس لها نهاية محددة فى المنظور الهندوسى والبوذى للدورات الكونية.

استقراء الأسباب من النتائج لاتينية A posteriori أو المبدإ من التجربة.

أسورا لوكا سنسكريتية وهى سماء الكائنات مثل العمالقة والأرواح الخبيثة والشياطين على عكس 'ديفات' التى ترمز إلى القوى الربانية الطيبة، وتصور الأساطير الهندوسية والبوذية الأسورات كمتمردين على الديفات، وميول للقوى المركزية الطاردة للتجليات.

أعلى من الكنيسة لاتينية Ex catherda أى 'من العرش'، وهى التعاليم الموثقة للبابا فى الكاثوليكية الرومانية التى تُعَدُّ معصومة.

أفاتارا سنسكريتية تجلٍّ سماوى أو 'تنزيل' من الرب وخاصة فى الفيشنوية من التراث الهندوسى.

أفيديا سنسكريتية 'الجهل' بالحقيقة، والضلال عن براهما.

أقنوم يونانية 'جوهر قابل substance' فى لاهوت الكنيسة الشرقية من الأقانيم الثلاثة 'الأب والابن والروح القدس'، والتى تشارك فى جوهر واحد ausia.

أناندا سنسكريتية 'البركة أو الرضوان أو السعادة'، وهو أحد الجوانب الأصولية فى ثلاثى آبارا براهما بعد الوجود سات والوعى تشيت.

أنتارا كالبا سنسكريتية 'دورة صغرى فى سياق دورة كبرى'.

آهيمسا سنسكريتية 'عدم العنف'، مذهب أصولى فى الأخلاق الهندوسية، وتؤكده البوذية والجاينية.

أوباركسيس أو هيباركسيس يونانية 'الجوهر الربانى الأسمى' فى لاهوت المسيحية الشرقية، وهو نقيض لمفهوم اللاتينية "فى الرب in Divinis" لتمييزه عن 'القوى أو الأعمال' الربانية 'برووثوى'.

أوبانيشاد سنسكريتية حرفيًا تعنى 'الجلوس بالقرب' فى مذهب هندوسى جوانى يقوم على تداول التعاليم المباشرة من المعلم إلى المريد، كما يُطلق على المتون المقدسة التى تكَمِّل الفيدات، راجع 'فيدا' و'فيدانتا'.

أوبايا سنسكريتية 'وسيلة أو طريقة ناجعة' فى التراث البوذى لتطويع تعاليم روحية كى تناسب المستمعين.

أوبيكشا سنسكريتية 'سلبية'.

إيشفارا سنسكريتية تشخيص للرب كخالقٍ وسيدٍ للتجليات الثلاثية 'تريمورتى' فى إهاب 'براهما' و'فيشنو' و'شيفا'.

الإيمان لاتينية Secundum fidem، عرَّف المسيحيون المدرسيون 'حقيقة مزدوجة' من الإيمان والعقل secundum rationem، فكل فكرة صالحة فى حدود نطاقها.

باراماتما سنسكريتية تعنى حرفيًا 'من وصل إلى الشاطئ الآخر'، والفضائل الستة للبودهيساتفا هى الإحسان 'دانا' والزهد 'شيلا' والصبر 'كشانتى' والصدق 'فيريا' والتأمل 'دهيانا' والحكمة 'براجنا'.

بارينيرفانا سنسكريتية 'الفناء الأسمى' و'الفناء بلا بقايا'، وهو بالنسبة إلى التجليات الكلية والوجود، وخاصة فى ساعة الموت. راجع 'نيرفانا'.

بَدْهيًّا لاتينية A fortiori، أى 'لأسباب أعظم'، وتستخدَم فى الجدل حال الاستنباط من مرجعية أكبر من الموضوع المطروح.

براتييكا بودها سنسكريتية 'بودها مستقل'، أى من استنار بلا معلم، ولا يحاول تعليم تلاميذ.

براجنا سنسكريتية 'حكمة، ذكاء، فهم'، وفى الهندوسية 'الوعى بآتما'، ومعرفة الأشياء بما هى حق، وهى فى البوذية أحد الفضائل الستة أو 'باراميتات بودهيساتفا'.

براكريتى سنسكريتية تعنى حرفيًّا 'أول صناعة'، راجع 'المادة الأولى Materia prima'، والجوهر 'الأنثوى' القابل الذى صُنع منه كل شىء، راجع بوروشا.

برالايا سنسكريتية 'تفسُّخ'، تقول التعاليم الهندوسية: إن الظواهر خاضعة للعمليات الدورية للبناء والهدم، راجع 'ماهابرالايا'.

برانيدهانا سنسكريتية 'العهد'، وخصوصًا 'العهد الأصلى' لبودهيساتفا دارماكارا، وهو 'بودها آميتابها' المستقبل، والذى امتنع عن دخول 'نيرفانا' قبل أن يدخل كل من سبَّح باسمه فردوس أرض الصفاء.

براهما أو براهمان سنسكريتية الحقيقة المطلقة السامية.

براهما ساجونا سنسكريتية أى 'براهما' 'موصوفًا' فى حدود وعى الإنسان ومعرفته.

براهما سنسكريتية الرب الأول من جانبه 'الخالق' فى الثلاثى المقدس تريمورتى لتمييزه عن براهما بمعنى الحقيقة السامية.

براهما لوكا سنسكريتية أى 'سماء براهما الخالق' فى الهندوسية.

براهما نيرجونا سنسكريتية براهما فى تعاليه على كل 'الأسماء' و'الصفات' و'الإسنادات'، أى الرب بما هو 'بذاته'، كما يسمى 'آبارا براهما'.

براهمانا أو براهمين سنسكريتية عضو فى الطبقة العليا من

الطبقات الهندوسية الأربعة، كما تعنى كاهنًا أو معلمًا روحيًا.

برووثوى يونانية يرى لاهوت الكنيسة الشرقية أن الطاقات الربانية غير المتسامية متمايزة 'فى الرب' عن الجوهر الربانى الأسمى.

بسمَلَة عربية صيغة تبريك عربية تُتلى قبل سُور القرآن 'بسم الله الرحمن الرحيم'.

بقاء عربية بمعنى 'الدوام' أو 'الحياة'، وتعنى فى التصوف المرتبة التى تتبع 'الفناء' أو 'الفناء الروحى' عندما يتوحد الكائن بالرب.

بهاجافات أو بهاجافاد سنسكريتية بمعنى 'المبارك' أو 'من كرَّمه العالم'، وهى إحدى الكنايات عن 'بودها' فى البوذية.

بهاكتا سنسكريتية مريد على 'طريق المحبة'.

بهاكتى أو بهاكتى مارجا سنسكريتية طريق روحى للمحبة والإخلاص.

بوجاكو يابانية رقصة تراثية فى البلاط اليابانى لاختيار الوزراء.

بودهانوسمريتى سنسكريتية 'ذكر 'بودها' والتفكر فيه' بالتسبيح باسمه، وهو أمر مركزىٌّ فى بوذية أرض الصفاء، ويناظر 'نيين فو' فى الصينية و'نيمبوتسو' فى اليابانية.

بودهى سنسكريتية 'العقل المُلهَم'، وهو أسمى مَلَكات المعرفة، ونقيضه 'ماناس' أى العقل الجدلى.

بودهى سنسكريتية وبالِيَّة بمعنى 'مستنير' فى البوذية، أو 'من بلغ أقصى مدى من وضوح العقل' حتى يرى الأشياء بما هى حقًّا.

بودهيساتفا سنسكريتية بالِيَّة تعنى حرفيًّا 'كائنًا مستنيرًا' فى بوذية 'ماهايانا'، كما تعنى تأجيل التحقق النهائى بنيرفانا حتى يساعد كل الكائنات العاقلة فى تحقيق البودهية.

بوروشا سنسكريتية تعنى حرفيًّا 'رجلًا'، وهو مبدأ تشكل الخلق فى صور، وهو الديميورج 'الذكرى' الذى شكَّل الكون، راجع 'براكريتى'.

بوشيدو يابانية 'طريق المحاربين'، وهو دستور السلوك فى طبقة ساموراى المحاربة فى اليابان، والتى تأثَّرت بعمق بمثالات مذاهب البوذية والشينتوية والكونفوشية معًا.

تاتهاتا سنسكريتية 'كينونة' فى بوذية ماهايانا، بمعنى 'من لا ثانى له' أو 'الطبيعة المباركة كما يراها العقل المستنير'، أو 'الإيجابى' الذى يُكمِّل 'شونياتا' السلبية.

تاتهاجاتا سنسكريتية تعنى حرفيًا فى التراث البوذى 'هكذا جاء' أو 'هكذا ذهب'، وهو اللقب الذى اختاره 'بودها' لنفسه، ويُفسَّر بمعنى "من انتصر بالتحرر النهائى"، أو "من ذهب بعد أن وجد الطريق الحق".

تارا سنسكريتية تعنى حرفيًا فى التبت 'الأنثى المُخَلِّصة'، وهو لقب لعدد من البودهيساتفات الإناث والربات الهندوسيات.

تاريكى يابانية 'قوة الغير'، وهو مصطلح بوذى لصورة من الروحانية تؤكد اللطف والمعونة السماوية، وخاصة فى مذهب 'بودها آميدا' ومدرسة أرض الصفاء، وعكسها 'جيريكى' أى 'قوة النفس'.

تاماس سنسكريتية أحد الجونات الثلاثة ' ساتفا / راجاس / تاماس' فى براكريتى، وتعبر عن العالم المادى وقصوره الذاتى وتصلبه، وتجلى فى خلّات التثاقل والكسل وتعتيم النفس والبلاهة والرذيلة.

تحت أنظار الأبدية ومنظورها لاتينية Sub specie aeternitatis.

تريشنا سنسكريتية 'التعطش' و'الرغبة' و'الشهوة' فى البوذية، وهى أسباب الشقاء التى ذكرتها الحقيقة الشريفة الثانية.

تريمورتى سنسكريتية فى التراث الهندوسى تعنى 'ثلاثى الجوانب' تعبيرًا عن تثليث الربانية، أى 'براهما' الخالق و'فيشنو' الحافظ و'شيفا' المدمر.

تغيير ما تغير لاتينية Mutatis mutandis.

تورى يابانية باب الطريق المفتوح لضريح شينتوى مقدس، كما تعنى حضور الأرواح كامى.

تولكو تبتية 'جسد التحولات' فى البوذية التبتية، وهو

الشخص الذى أظهر كرامات تلقائية فى صباه، ويُعتبر سادنًا لتعاليم تراث مخصوص.

توموبى يابانية رمز شينتوى قديم يعبر عن تصاريف القوى الكونية.

تينُّو يابانية 'الحاكم السماوى' أحد ألقاب إمبراطور اليابان.

ثيرافادا باليَّة 'تعاليم القدماء'، وهى من أقدم مدارس البوذية الباقية، راجع هينايانا وماهايانا.

جاتاكا باليَّة بمعنى 'قصة ميلاد' 'بودها' وحيواته السابقة التى بلغ عددها ٥٤٧، والتى تشكل شطرًا من 'سوتَّابيتاكا' أى الشريعة البوذية.

جاندهارفا سنسكريتية موسيقى سماوية فى الهندوسية، وهو الشطر الذكورى فى جوقة 'الأبسارات' فى سماء 'إندرا'، كما أنه خبير بالموسيقى والرقص الشعائرى.

جنانا أو جنانامارجا سنسكريتية 'طريق العرفان' والعقل الملهَم.

راجع 'بهاكتى' و'كارما'.

'جنانى' أو 'جانين' سنسكريتية بمعنى مريد فى طريق 'جنانا'، أو من قام إيمانه بالرب على المعرفة الغنوصية.

جنة الذات عربية بمعنى الجوهر الربانى اللاشخصى.

جوبى سنسكريتية وتعنى حرفيًا 'راعية البقر' فى تراث الهندوسية، وإحدى البنات اللائى تعلقن بكريشنا فى شبابه، وتُتَّخَذُ رمزًا لإيمان النفس بالرب.

جودو شو يابانية 'مدرسة أرض الصفاء' وهى طائفة يابانية من البوذية التى قامت على الاعتقاد فى قوة 'أميدا بودها'، كما تميزت بتعبير 'نيمبوتسو'.

جودو شينشو يابانية 'مدرسة أرض الصفاء الحقة'، وهى طائفة يابانية من البوذية التى أسسها 'شيرنان' وتلميذه 'هونين'، وتقوم على الاعتقاد فى قوة 'أميدا بودها'، والتى تميزت بتعبير 'نيمبوتسو'.

جودو يابانية بمعنى 'أرض الصفاء' المتعالية بلا شوب والتى

خلقها 'بودها أميتابها' السنسكريتى، أى 'آميدا' اليابانى، ويأمل أتباع هذه المدرسة أن يُولدوا فى 'أرض الصفاء' فى حياتهم الأخرى، راجع 'سوكهافاتى'.

جونا سنسكريتية تعنى حرفيًا 'خَصْلَة أو صفة مميزة' فى الهندوسية، وهناك ثلاث 'جونات' تشكّل 'براكريتى'، وهى 'ساتفا' أو المبدأ المتعالى و'راجاس' أو مبدأ الانفعال أو التوسع و'تاماس' أى مبدأ الظلام والتسافل.

جيريكى يابانية تعنى حرفيًا 'قوة النفس'، وهو مفهوم طريقة بوذية تؤكد على أهمية المجاهدة الذاتية للتحرر والخلاص، وهى نقيض لمفهوم بوذية زين 'تاريكى' أى 'قوة الغير'.

جيفان موكتا سنسكريتية من تحرر إبّان 'حياته' بالكمال الروحى وتحقق بالاستنارة قبل الموت، وهو عكس من تحرر فى لحظة موته 'فيديها موكتا'.

حلقة مفرغة لاتينية Circulus vitiosus.

دارشان أو دارشانا سنسكريتية 'منظور روحى' أو 'مدرسة

فكرية’ لأحد القديسين، كما تُطلَق على ’رؤية شخصية مقدسة أو مكان أو ثواب’ فى المنام.

داكينى سنسكريتية روح أنثوية فى البوذية التبتية تُلهم اليوجى بتعاليم سرِّية فى أحلامه.

دارما سنسكريتية تعنى فى البوذية الخصائص الأولية للكائن.

دارماكارايا سنسكريتية تعنى فى بوذية ’ماهايانا‘ ’جسد دارما’، والصورة الأسمى التى لا تتجلى للبودهات، وتتشخَّص فى ’آدى بودها‘، راجع ’سامبهوجاكايا‘ و’نيرماناكايا‘.

دهيانا بودهى سنسكريتية وتعنى ’بودها الذِّكر’، وترادف ’أميتابها‘ فى الصينية و’أميدا‘ فى اليابانية، والذى يتجلى فى الذِّكر، وليس لها مرجعية تاريخية.

دهيانا سنسكريتية تعنى حرفيًا ’تأملًا’، وهى إحدى الفضائل الروحية البارامیتات الست لبودهيساتفا، كما تُعرف كأصلٍ لكلمة تشان الصينية وكلمة زين اليابانية.

ديفا سنسكريتية تعنى حرفيًا 'منيًرا'، كائن سماوى فى الهندوسية، أحد أرباب الفيدات الثلاث وثلاثين.

ذات عربية الذات العلية للرب، راجع 'الأحدية'.

ذِكْر عربية تذَكُّر الرب بالتسبيح باسمه، وهى شعيرة مركزية فى 'حلقات الذِّكر' فى التصوف، وعادة ما تستند على كلمة واحدة هى 'الله' سبحانه.

راجاس سنسكريتية الجونا الثانية من الجونات الثلاثة 'ساتفا وراجاس وتاماس' لبراكريتى، والتى انتسج منها كل شىء فى الوجود، و'راجاس' هى صفة التوسع الأفقى فى العالم المادى والطموح إلى القوة والحركة والمبادرة وانعدام السكينة.

زازين يابانية 'الجلوس للتأمل' فى بوذية زين، وغالبًا ما تصاحب التأمل فى كوان وتعتبر من أكثر الطرق مباشرة إلى الاستنارة.

سات، تشيت، أناندا أو 'ساكسيداناندا' سنسكريتية 'الوجود والوعى والرضوان'، وهى الجوانب الجوهرية الثلاثة لآبارا

براهما، أي براهما بمدى ما تستوعب العقلية الإنسانية.

ساتفا سنسكريتية أول 'الجونات' الهندوسية أو خصائص 'براكريتى' التى انتسجت منها الأشياء جميعًا، وهى تمثيل لصفة التألق، وتتجلى فى العالم المادى فى الخِفَّة واللطف، وتتجلى فى النفس فضيلة وذكاءً.

ساتورى يابانية 'الاستنارة الفجائية' فى بوذية زين اليابانية، أو لمعة من العقل المُلهَم الذى غالبًا ما ينبثق عن التأمل فى 'كوان' إبَّان مجاهدة 'زازين'، أو الجلوس للتأمل.

سامبهوجاكايا سنسكريتية 'جسد الرضوان' أو 'البركة' فى بوذية 'دارماكارا' و'نيرماناكايا'.

'سامسارا' سنسكريتية تعنى حرفيًا 'تجوالًا' فى الهندوسية والبوذية، والمهاجرة فى دورة الميلاد والموت، والميلاد من جديد، كما تعنى دفق العالم وتحولاته.

ساماكسام بودها سنسكريتية 'بودها المستنير الكامل'، ووظيفته تنوير الآخرين بتعاليم دارما، والتى تشاكل وظيفة 'أفاتارا'

الأهم فى الهندوسية والرسول فى الإسلام.

ساماياكسامبودهى سنسكريتية 'الاستنارة المكتملة'، راجع 'بودهى'.

سوترا سنسكريتية تعنى حرفيًا 'خيطًا' فى الهندوسية، وأى قصيدة رمزية أو مجموعة من القصائد، وتعنى فى البوذية حوارات بودها.

سوكشيما شاريرا سنسكريتية 'ساتر لطيف' يحيط بآتما، ويتكون من الفكر والشعور والشهوة، ويتوسط بين 'كارانا شاريرا' أى الجسد المبارك وبين 'ستهولا شاريرا' أى الجسد الكثيف.

سوكهافاتى سنسكريتية 'رضوان'، وهو الفردوس الغربى وأرض صفاء 'بودها آميتابها'.

شاسترا سنسكريتية 'الأوامر والقواعد'، كتاب شريعة التراث الهندوسى.

شاكتى سنسكريتية 'القوة المبدعة' فى الهندوسية التى يُرمَزُ لها بالأنوثة الربانية.

شرافاكا سنسكريتية 'مستمع' أو 'تلميذ' فى باكورة البوذية، أو تلميذ لأحد تلاميذ بودها، والذى استنار ليصبح 'راهبًا آراهات' أو 'قديسًا كاملًا' فى البوذية المتأخرة، كما تعنى التلميذ الذى قبل المفاهيم الأساسية لدارما البوذية.

شرامانا سنسكريتية راهب أو زاهد فى البوذية.

شكيناه عبرية تُطلق فى العبرية على 'موئل الرب' أو 'حضور الرب' فى العالم، والبطون الربانى.

شونيا سنسكريتية 'الفراغ' أو 'الخلُّو' فى مذهب 'ماهايانا' البوذى، وهو الحقيقة الطبيعية للظواهر، والتى تخلو من النفس والجوهر القابل، والتى أنتجت مصطلح 'شونياتا' بمعنى الغياب التام لخصائص 'الفراغ' أو 'الخلوِّ' مطلقا.

طبيعة مطبوعة لاتينية Natura naturata ظواهر العالم العضوى كنتائج سلبية لقوة باطنة لامنظورة، وترجع إلى سبينوزا الفيلسوف الهولندى.

العلم المقدس لاتينية Scientia sacra قلب الأديان الأرثوذكسية الرشيدة.

على وجه التقريب إيطالية Grosso modo.

غنوص يونانية 'عِرفان' أو 'بصيرة روحية' أو 'حكمة ربانية'.

فاجريانا سنسكريتية 'طريق الماسة'، وهو طريق غامض فى 'ماهايانا' البوذية يتبنى طرق التأمل والمجاهدات التنتارية.

فايروشانا سنسكريتية 'بودها الشمسى'.

فرد عربية بمعنى 'وحيد' لا ينتمى إلى طريقة صوفية بعينها، أو حتى إلى دينٍ موحى، حيث يستلهم من الرب مباشرة.

الفلسفة الخالدة لاتينية Philosophia perennis.

فناء عربية بمعنى 'محو أو زوال أو تلاشى' فى التصوف، وهى إحدى مراحل التحقق التى تَمَّحى فيها الصفات الشخصية وتنداح الحدود بالتوحد مع الرب.

فى الرب لاتينية in divinis، بمعنى 'ربانى أو من المبادئ الربانية'، والتى تشتمل فى صيغة الجمع على ما وراء الوجود 'بارا

براهما' بمعنى 'المطلق' و'آبارا براهما' بمعنى المطلق النسبى.

فيجنانا سنسكريتية الوعى.

فيدا سنسكريتية 'المعرفة' فى الهندوسية كأساس للرشد التراثى وشعائره.

فيدانتا سنسكريتية 'غاية الفيدا أو اكتمالها'، وهى إحدى المدارس الكبرى فى الفلسفة الهندوسية، وتقوم على 'الأوبانيشاد'، راجع 'أدفايتا'.

فيديها موكتا سنسكريتية 'من تحرر ساعة الموت'، راجع 'جيفان موكتا'.

فيراج سنسكريتية العقل الكونى الذى يحكم العالم المحسوس.

قوة قاهرة لاتينية Force majeure، بمعنى 'مصير محتوم'.

كارت بلانش فرنسية Carte blanche بمعنى حرية الفكر والتصرف كما تهوى.

كارما سنسكريتية 'فعل أو عمل' حرفيًا، وتعنى 'الطرق الروحية' التى تتسم بإعلاء شأن العمل الصالح، راجع 'بهاكتى' و'جنانا' فى الهندوسية وقانون السببية consequence فى البوذية.

كارما مارجا أو كارما يوجا سنسكريتية بمعنى الطريق أو المنهاج إلى 'التوحد يوجا'، ويقوم على العمل الصالح. راجع 'بهاكتى' و'جنانا'.

كارما موكتا سنسكريتية 'من تحرر على مراحل وسيطة فيما بعد الموت'، راجع 'جيفان موكتا'.

كارما يوجى سنسكريتية من جاهد فى طريق العمل.

كالبا سنسكريتية تعنى 'يومًا من حياة براهما' يدوم ألفًا من العصور الكبرى 'ماهايوجا' وأربعة عشر 'مانفانتارا'.

كامى يابانية لقد تنوعت معانيها بين 'الأرباب' و'الأرواح' و'الطاقات' التى تسرى فى الظواهر الطبيعية، والتى عبدها التراث الشينتوى، كما يجوز استخدامها بمعنى 'أرواح الموتى'.

كوان يابانية تعنى حرفيًا 'مقدمة عامة' أو دراسة حالة، وتعنى فى بوذية زين لغزًا أو مفارقة عن مقولة لمعلم مرموق عن تناقض لا حل له فى المصطلحات الجارية ولا فى التفكير المعتاد.

لوجوس يونانية بمعنى 'الكلمة' أو 'العقل' فى اللاهوت المسيحى، أو 'الكلمة اللامخلوقة' فى سفر يوحنا، والتى تتعالى فى مبدإ الوحى لِعِدَّة أنبياء حملوا رسالة الرب إلى الإنسانية.

المادة الأولى لاتينية Materia prima المادة اللاممتايزة فى علم الكون الأفلاطونى التى تعمل وعاءً قابلًا للصور والأفكار والقوى الربانية والقدرات الكلية.

المادة الثانية لاتينية Materia seconda، الوجود فى علم الكون الأفلاطونى التى تشكل العالم العضوى.

مانترا أو مانترام سنسكريتية 'أداة الفكر'، وهى كلمة أو عبارة من أصل ربانى، وغالبًا ما تشتمل على اسم الرب، ويرددها المريدون المعمَّدون كوسيلة للخلاص أو النجاة، راجع بودهانوسمريتى.

مانترا يوجا سنسكريتية الطريق الروحى أو منهاج 'الاتحاد

يوجا' بالتسبيح باسم الرب، أو صيغة من مانترا على منوال 'آوم ماني بادما هوم' ومعناها الحرّفي "طوبى للجوهرة في قلب الزهرة".

ماندالا سنسكريتية تمثيل رمزى فى الهندوسية والبوذية للكون بدائرة فى الاحتفالات الدينية ومجاهدات التأمل.

مانفانتارا سنسكريتية حقبة مشتقة من 'مانافا دارما شاسترا' وتمتد طوال واحد وسبعين 'ماهايووجا'، راجع 'يووجا'.

ماهابراجنابارامیتا سنسكريتية 'المعرفة المتعالية العليا، وهى 'شاكتى' أو قرينة 'آدى بودها' العليا.

ماهابرالایا سنسكريتية 'تحلل الكون نهائيًا فى نهاية كالبا'، أو 'فى نهاية يوم براهما' الذى يمتد ألف 'يووجا'.

ماهاكالبا سنسكريتية 'يوم من حياة براهما'، راجع 'كالبا'.

ماهايانا سنسكريتية 'الطريق الواسع' فى صورته البوذية بما فيها تراث بوذية زين و'جودو شينشو'، والذى يعتبر نفسه أكمل تعبير عن تعاليم بودها، وتميز بفكرة أن 'نيرفانا' ليست إلا 'سامسارا' بما

هى حقًّا، وهو المنظور الشائع حاليًا فى الصين والتبت ومنغوليا وفيتنام وكوريا واليابان، راجع 'هينايانا' و'ثيرافادا'.

ماهايووجا سنسكريتية 'الدهر الأعظم' فى المنظور الهندوسى المُشتق من 'سوترا مانافا دارما'، ويتكون من أربعة عصور لأربع 'يووجات'.

مايا سنسكريتية 'الوهم الكلى والنسبية والمظاهر' فى 'آدفايتا فيدانتا'، وهى حجاب 'براهما' بصورٍ ومظاهر دانية نسبية، كما أنها 'الطاقة المنتجة' فى تجلى 'آتما' كفنٍّ سماوى، و'مايا' ليست حقيقية بل واقعية من منظور الرب الأسمى "حتى آخر ورقة عشب".

مايترى سنسكريتية التعاطف والإحسان وحب الجار.

مودرا سنسكريتية حركة أيدٍ شعائرية فى البوذية، كما تتعلق بحركة أعضاء الجسد الأخرى وتنفسه، وتُعتبر 'قرينة' أو 'خاتمًا' لأصالة الأيقونات.

ميتاترون عبرية 'الروح الكلى' فى القِبَالة العبرية، كما يشخِّص الإنسان الكامل وكبير الملائكة.

ناموميتابهايا بودهايا سنسكريتية أو نامو آميدا بوتسو يابانية وتعنى حرفيًا "طوبى لأميدا بودها"، وهى عبارة شائعة فى بوذية أرض الصفاء 'نيمبوتسو'.

نيرفانا سنسكريتية وتعنى 'الفناء' فى التراث الهندوسى وخاصة فى البوذية، حيث تعنى فناء الشقاء والتحرر من الأنانية والتعلقات، كما تعنى المحو الكامل للتجليات الكلية، راجع 'بارينيرفانا'.

نيرماناكايا سنسكريتية 'الجسد الأرضى' أو 'التحولات الفائقة لجسد 'بودها' الفائق'، راجع 'دارماكارا' و'سامبهوجاكايا'.

نيمبوتسو يابانية "ذكر 'بودها' أو التفكر فيه" بالتسبيح باسمه، وتناظر 'بودهانوسمريتى' سنسكريتية و'نِيِن فو' صينية.

هيرانياجاربها سنسكريتية 'الجنين الذهبى' فى علم الكون الهندوسى الذى نشأ منه الكون.

هينايانا سنسكريتية بمعنى 'الطريق الضيق' فى الرهبانية البوذية المبكرة، والتى تفرعت إلى ثلاثة فروع هى 'ثيرافادا' و'ماهاسانجهيكا' و'سارافاستيفادا'، وقد شاعت 'ثيرافادا' حاليًا

فى سريلانكا و'بورما' و'تايلاند' و'كمبوديا' و'لاوس'، راجع 'ماهايانا'.

يوجا سنسكريتية تعنى فى التراث الهندوسى 'الوصل' أو 'التوحُّد' أو 'الارتباط'، كما أنها تعنى وسيلة تأملية أو تنسكية غايتها تركيز النفس والجسد معًا، وهى عنوان لإحدى 'الدارشانات' الستة من المنظور الأرثوذكسى الرشيد فى الهندوسية الكلاسيكية.

يوجى أو يوجين سنسكريتية تعنى 'من تواصل' أو 'من التحق' بطريق 'يوجا' لتركيز النفس والجسد.

يووجا سنسكريتية عصر من أربعة عصور فى الهندوسية لدورة زمن الإنسان على الأرض، هى: 'كريتا يووجا' أى العصر الذهبى، و'تريتا يووجا' أى العصر الفضى و'دفابرا يووجا' أى العصر البرونزى، و'كالى يووجا' أى العصر الحديدى أو الأسود.

يين يانج صينية 'قوتان أو صفتان عكسيتان متكاملتان' فى التراث الصينى لتفسير الكون الكلى وصوره المتنوعة، ويناظر 'يين' الأنوثة والخضوع والقمر، ويناظر 'يانج' الذكورة والصلابة والمقاومة والشمس.